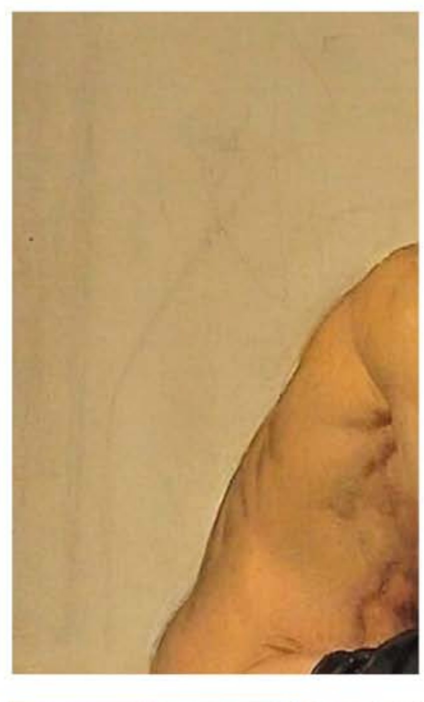
Santiago Castro-Gómez

La rebelión antropológica

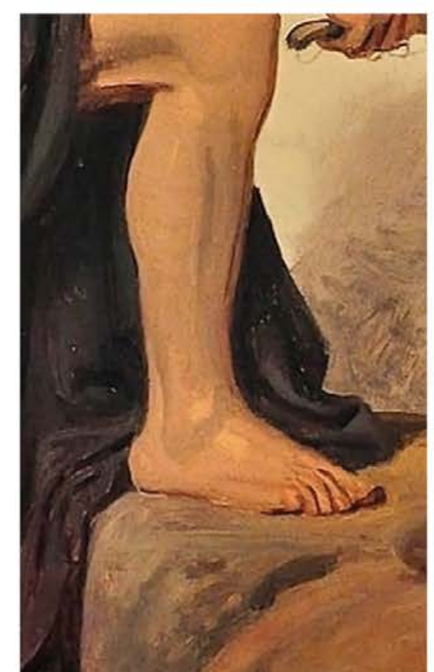
El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)












SANTIAGO CASTRO-GOMEZ

Filosofía y pensamiento

SANTIAGO CASTRO-GOMEZ

SIGLO XXI
ESPAÑA

Santiago Castro-Gómez

LA REBELIÓN ANTROPOLÓGICA

El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)



SANTIAGO CASTRO-GOMEZ



Diseño interior y cubierta: RAG

Motivo de cubierta: Constantin Hansen, *Prometheus danner mennesket af Per,* 1845.

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.sigloxxieditores.com

ISBN: 978-84-323-2047-7
Depósito legal: M-xx.xxx-201x

Impreso en España

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE
EL HOMBRE COMO SER GENÉRICO

TERCERA PARTE
LOS HEGELINGOS Y LA POLÍTICA

CUARTA PARTE
LAS HERENCIAS TEOLÓGICAS DE MARX


ESPAÑA

PREFACIO

En 1843, cuando el joven Marx se instala en la ciudad de París, el pintor danés Constantin Hansen presenta su obra *Prometheus danner mennesket af ler,* en castellano, Prometeo forma al hombre de la arcilla. La imagen recrea el célebre mito narrado por Apolonio, en el que, en un acto de rebeldía contra Zeus, Prometeo crea al hombre. En tanto que obra suya, Prometeo le dota de todas las habilidades y conocimientos necesarios para llegar a ser un dios, desafiando de este modo el desprecio con que Zeus miraba a la humanidad.

Este libro resuena de algún modo con la imagen mítica de la creación de la humanidad por parte de Prometeo. Durante toda la Edad Media cristiana el hombre había sido visto como un ser dependiente de la voluntad absoluta de Dios, incapaz por ello de darse su propia ley. Pero entre los siglos XVIII y XIX algunos filósofos alemanes quieren hacer las veces de Prometeo: buscando emancipar al hombre de su larga tutela religiosa, crean un nuevo dios, formado, sin embargo, con la vieja arcilla teológica. Al absolutismo de siglos anteriores le sucede uno nuevo, esta vez antropológico, que legitimará la esclavitud de unos hombres por otros. Trazar la genealogía conceptual de este movimiento, definitorio de la Modernidad misma, es el propósito central de este libro.

Santiago Castro-Gómez
Bogotá, agosto de 2022

SANTIAGO CASTRO-GOMEZ

SIGLO XXI
ESPAÑA

PRÓLOGO
UNA GENEALOGÍA DEL ABSOLUTISMO ANTROPOLÓGICO

El libro que el lector tiene en sus manos podría considerarse, de entrada, como una indispensable *amplificatio* del libro de Karl Löwith dedicado al camino de la filosofía alemana entre Hegel y Nietzsche. Sin embargo, es mucho más que eso. Castro-Gómez, con un estilo sobrio y ecuánime, se detiene al principio mismo del camino, se centra en la década que va desde 1835 a 1846 y aplica una lupa de precisión y de realce no para exponer con más detalle lo que en Löwith es una aproximación a paso ligero, sino para dotar de un significado decisivo y trascendental a lo que sucede en esos años. En opinión de Castro-Gómez, eso que sucede en ese tiempo deviene algo que determina todo el periodo de la gran filosofía europea, y sin duda califica de forma admirable la posición final de Nietzsche. Pues lo que Castro-Gómez ve, y lo que sostiene ese tono firme y convencido de su escritura, brota de un poderoso armazón teórico y es digno de ser subrayado desde una perspectiva histórico-filosófica de gran estilo.

En efecto, en esos años se abre paso un proceso de la mayor relevancia para el tiempo posterior en el que todavía habitamos. Podemos definir eso que se inicia en este instante como la sustitución de un absolutismo por otro. Eso fue lo que dio sentido a una época que sabía agotadas sus posibilidades evolutivas con Hegel, una época que esperaba la irrupción de una nueva verdad, que vivía como en una niebla, esperando que levantara la mañana. Y cuando levantó el día, entonces, cuando ya no podía repetirse por más tiempo el absolutismo teológico, entonces brilló el absolutismo antropológico.

Las exigencias de un nuevo absolutismo son siempre radicales y esa misma radicalidad orientó a todos los actores, desde Strauß a Marx. Pero, sobre todo, generó una serie de fenómenos que esta obra describe en su proceso, paso a paso, como un nuevo organismo que se va formando al ritmo de un tiempo acelerado. Siglos necesitó la humanidad para despedirse de ese absolutismo teológico que llegaba a su fin, pero ahora, en pocos años, en una década, el proceso podía declararse consumado. De él emergería con rotundidad esa frase que condiciona todo el pensamiento contemporáneo: «Dios ha muerto». En todas sus formas. Como Dios encarna-

do en Cristo o como el Dios abstracto del teísmo filosófico. Todo ello nos muestra cómo, en estos años que aquí se describen, se acumularon de forma refinada saberes, argumentos y estrategias que habían circulado previamente, pero que ahora se articulan en la sistematicidad que reclama su integración en el nuevo absolutismo antropológico. Esa integridad es lo que se abrió paso en esta década. Marx forma parte de ella.

Si vemos las cosas desde la óptica de este libro, y creo que es casi obligado hacerlo, entonces ciertamente tenemos que replantearnos la matriz teológica que anida en el seno de la Modernidad. Pues allí donde se alce un absolutismo, de cualquier tipo, allí se abre paso una huella teológica. Por eso, desde el principio mismo, el libro apuesta por ver la Modernidad como una reformulación del horizonte teológico. La cuestión podría plantearse de este modo: durante siglos, el absolutismo fue un horizonte intrínseco a la teología y a la forma de pensar a Dios como ente fundamental. Debemos a Heidegger el mérito de recordarnos que no fue siempre así, y eso le permitió a él identificarse con el absolutismo de la *physis* de los griegos. La *physis,* ciertamente, no es un ente. Por mucho que la Modernidad heredara ante todo la forma del absolutismo, resulta evidente que con esa forma se iban a introducir una cantidad de elementos y exigencias que venían sólidamente vinculadas al horizonte teológico y que, de esta forma, y necesariamente, la teología iba a presionar al pensamiento europeo con la fuerza de una memoria poderosa, como si fuera un inconsciente coactivo. Cuando alcanzamos este punto, la tesis de la secularización debería ser matizada, pues ya no tenemos necesidad de perseguir el regreso de un conjunto de dogmas (Dios reina pero no gobierna, las diversas funciones de la Trinidad, la infalibilidad o la *potentia absoluta dei*) o de proposiciones teológicas materiales, como quiere Schmitt, ni coleccionar un conjunto disperso de metáforas sin cuerpo, como quiere Blumenberg, sino que más habría de verse como una forma, un esquema funcional de cuestiones a las que tiene que hacer frente todo absolutismo que pretenda serlo. En suma, la secularización como proceso moderno viene posibilitada más por la herencia del absolutismo que por la herencia teológica propiamente dicha. En este poderoso sentido, incluso Weber ofrecería algo limitado con su tesis de la sustitución de la trascendencia por la inmanencia, pues lo decisivo sería la continuidad del calificativo absoluto que caracterizaría a las dos instancias. Que este desplazamiento hacia la inmanencia abriera el camino hacia una antropologización radical de la realidad resultaba relativamente independiente del hecho de que, ahora, el ser humano debiera presentarse como absoluto. Podemos decir que la deificación de lo humano procedía no tanto de su comparación expresa con la divinidad, sino de su autopresentación

como absoluto. Con este planteamiento, incluso la tesis de Blumenberg requiere ulteriores matices. Autoafirmación sí, pero ¿desde cuándo autoafirmación absoluta como perfección del proceso de la Modernidad? Desde Nietzsche, dirá Blumenberg. Pero él sabía, y lo apuntó en diversos sitios, que había algo más como paso intermedio. Este libro permite dotar de cuerpo y relevancia lo que en Blumenberg es todavía una intuición sin desplegar por entero: la extraordinaria relevancia de Feuerbach y los secretos caminos por los que este pensador pasó a Wagner y desde ahí a la época nietzscheana. Nietzsche sería así la culminación del absoluto de la antropología, hasta el punto de mostrar que el alojamiento de lo absoluto en lo humano debía traer consecuencias inevitablemente antihumanistas.

¿Cuál era la exigencia, entonces, que pujaba en favor de la absolutización antropológica? En cierto modo, la estructura de lo absoluto la había mantenido la filosofía de Spinoza y por eso el pensador sefardita-holandés ocupa un papel tan central en esta pequeña historia de diez años del pensamiento europeo. La exigencia central de lo absoluto es ser *causa sui.* Por eso Jacobi es tan lúcido al identificar que desde Kant toda la filosofía es espinosista y sobre todo Fichte. Cuando este pensamiento se aplicó al ser humano, significó algo más que la operación de neutralizar la alteridad de todo lo que se impone como condición limitativa de la libertad, como obstáculo a su acción expansiva. Esta aspiración de un *conatus* libre podría caracterizarse como derivada y, en términos de Spinoza, podía significar algo así como interiorizar o controlar todo lo que pudiera detener la expansión del propio *conatus,* por principio finito. Ya Fichte elevó este planteamiento a la base de su filosofía cuando mostró que el Yo absoluto, en el que finalmente llega a presentirse el absolutismo antropológico, ha de pensar el No-Yo como efecto de su propia acción inconsciente, como una realidad que obstaculiza la libertad solo de manera provisional, mientras emerge el tiempo de la historia a través del cual el Yo comprende el conjunto de acciones inconscientes que produjeron el objeto y que ahora llegarán a plena conciencia. Que eso no pueda suceder jamás es el mayor obstáculo que Freud eleva al absolutismo antropológico, la aspiración más secreta de su pensamiento por ser la más antiteológica.

No, la *causa sui* de lo absoluto es más fundamental y previa a la desvinculación de sus propias acciones para volver a dejar intacto siempre de nuevo el campo de su libertad inicial. Esta necesidad de una destrucción creadora, que tiene en las *novae novarum* de Agustín su esquema originario, con ser un elemento central del absolutismo, no es el punto originario. Por supuesto, permite comprender la actitud básica del hombre occidental hacia el mundo objetivo. En este caso, explica cómo el capitalismo, que ha

venido definido por Schumpeter justo de aquella forma, es el resultado explícito de esta absolutización antropológica. Sin embargo, la herencia de omnipotencia, propia de todo absolutismo, requiere el paso previo de ser *causa sui.* Se trata de una libertad originaria absoluta de ser, antes de actuar. Por eso su proyección es la del poder constituyente, un poder que se constituye a sí mismo en el proceso de ser, que hace de su acontecimiento su propio resultado. Y eso, que en cierto modo incluye el intelecto arquetípico de Kant, debía proyectarse hacia el absolutismo antropológico: un ser humano que se hace a sí mismo. Esa sería la verdadera apoteosis de las capacidades humanas. Incluso el *conatus* no sería una *natura naturata* que mantendría la misma dimensión expansiva libre de la *natura naturans* de lo humano. Si hay un núcleo sólido, una metáfora originaria de la secularización, se accede a él a través de todas las formas en las que se ha proclamado el *self made man.* Ese núcleo, que sigue ahí, en los periódicos y en la publicidad, ya nos induce a suponer que no hemos abandonado esa época. Quizá la manera más sencilla de definir el neoliberalismo sea la consideración o pretensión del absoluto individual.

Esa dimensión *causa sui* del ser humano plenamente inmanente puede entenderse desde el punto de vista genérico, como en Hess o en Feuerbach, a través de un proceso evolutivo en el que el ser humano se orienta a sí mismo antes de su propia existencia, como *telos* vital inconsciente que preside las fuerzas de la inmanencia, lo que tarde o temprano tendría que reconciliarse con una interpretación teleológica de la evolución; o bien puede pensarse como resultado de un proceso histórico, en el que el ser humano genérico se va forjando a sí mismo al tiempo que forja su sistema de producción para permitir la atención consciente de sus necesidades; podrá entenderse como un acto libre puntual y prometeico de rebelión o como un acto de lento paso de la inconsciencia a la conciencia que eleva el confuso pasado a la forma rotunda que ahora se afirma como *causa sui.* Puede considerarse acabado el proceso o puede considerarse todavía abierto, y programarse y prepararse la plenitud del futuro.

Todo eso puede variar. Pero que, con la plena conciencia lograda en algún momento de su camino, el ser humano se vea como absoluto significa que su aspiración es gozar de todas las evidencias de ser *causa sui* y justificar así su intento de reocupar el lugar del absoluto teológico anterior. Por eso debe encaminarlo todo a la vivencia de deber su propia existencia a sí mismo. Esa es la evidencia de su omnipotencia. Con ello su mundo está permanentemente abierto a nuevas decisiones, cuyo resultado será su propio ser. Este no viene dado en ningún estadio, sino solo como resultado de sus decisiones autocreativas. Al final, todo lo que sea ha de debérselo a

sí mismo. Que ese absolutismo sea consumado, o que se vea como la aspiración de su potencia, es, a fin de cuentas, secundario, tanto como que su ser se atisbe solo a través de la decisión de depotenciarse por completo. No hay mejor prueba de omnipotencia que regresar a la pura potencia y Agamben, como los místicos quietistas de la tradición castellana, no es ajeno a este absolutismo antropológico ni a controlar por completo las propias condiciones de existencia.

Desde cierto punto de vista, todo absolutismo es una ilusión, pero moviliza las energías de manera real en una dirección que ciega cualquier otra posibilidad. Y por eso, cuando esa divisa, a pesar de la ceguera que promueve, o justo por ella, se ha logrado imponer como la que gobierna la vida de todos y cada uno, y nos obliga a entendernos como lo humano que nos debemos a nosotros mismos, entonces, el absolutismo antropológico se impone como un subrogado del absolutismo teológico. Si eso que nos debemos a nosotros mismos es nuestro capital humano, entonces este subrogado de absolutismo teológico se llama neoliberalismo, la culminación del absolutismo de lo humano en la última y más inhóspita de sus interpretaciones, en la que lo humano ya no es lo genérico, como se intentó pensar en esta década increíble que presenta Castro-Gómez, sino lo individual, la forma paródica y grotesca, inverosímil pero obstinada, de absolutismo antropológico, la degeneración de la interpretación de Nietzsche entregada a los habitantes del mercado. Como todo absolutismo, lo que reverbera con él es la falta de legitimidad insuperable, la provisionalidad de la existencia de lo concreto. El absolutismo no tiene razón suficiente para detener el proceso de la decisión. Una vez que irrumpe, todo está en cuestión. Excepto él mismo.

Por eso, la forma del absolutismo y su rodar siempre lleva consigo un pensamiento dotado de la suficiente compacidad como para configurar una teología política. Y, por eso también, es uno de los elementos clave de este libro el que la mediación decisiva entre el absolutismo antropológico y esa falta de legitimidad de todo lo existente, es el pensamiento de la revolución y, de manera inevitable, de una revolución que ha de verse como permanente. De ese esquema vive todavía la oferta práctica de Marx, que ha incorporado la dimensión permanente de la revolución a la fase comunista de su programa. La revolución no será necesaria cuando la alienación de un no-Yo haya cesado. En todo caso, una de las consecuencias más lógicas que se puede extraer de este pensamiento es que lo absoluto debe acompañar todas las manifestaciones de la instancia que lo encarne. Por supuesto, eso ya sucedió con la primera ocurrencia de Encarnación, y por eso es interesante que este libro se lea como una evolución de la idea de encarna-

ción y su función en la genealogía conceptual del presente. Sin duda, este planteamiento permitirá concretar el problema de la representación. Pues encarnación es algo más que representación sustancial o simbólica. Su lógica es diferente y está regida por el principio de que todo lo que no permita una encarnación absoluta ha de ser cuestionado y vencido. Sin duda, esta lógica llevó a considerar la Iglesia como algo más que un representante, y elevarla a una nueva encarnación del espíritu.

Con la irrupción del absolutismo antropológico se debía, ciertamente, configurar una crítica absoluta, que no dejase en pie nada del pasado, el cual ha de ser absolutamente negado. Ninguno de los pretendientes previos de la encarnación debe permanecer, y por eso Feuerbach, como muestra Castro-Gómez, se ve como un segundo Lutero. La novedad ha de ser absoluta. La aceleración ha de ser absoluta. La salvación ha de ser absoluta, como la capacidad creadora, siempre en vanguardia. La hostilidad y la enemistad también han de ser absolutas. Para dar cuerpo a todos estos absolutos derivados, en tanto forma unitaria de lo absoluto, el poder ha de serlo también. La dualidad que forma el pensamiento de lo absoluto ha de ser absoluta, y por eso el texto muestra con claridad cómo, mucho antes de Schmitt, la teología acariciaba dos versiones políticas, la de la reacción y la de la revolución, ambas conscientes de su dimensión de absoluta contraposición y dispuestas a explorar su significado con la obra de Stahl, sometida a certero juicio por Schmitt en su *Leviatán* de 1938.

Por eso, con agudeza, Castro-Gómez nos recuerda que la matriz, el universo discursivo en el que se mueven los nuevos actores que se preparan para la gran fecha de 1848, es unitaria, por mucho que el lenguaje político las divida. Al estar instalados cada uno en una encarnación de lo absoluto, hacen nuevamente buena la gran divisa de la sentencia aurea que Schmitt y Blumenberg identificaron como la clave prometeica de los tiempos: *«Nihil contra deum nisi deus ipse»*. Reacción y revolución, como estudió Koselleck, o ideología y utopía, como defendió Mannheim, comparten la matriz de compacidad propia del pensamiento absoluto que organizó las teologías políticas de la reacción y de la revolución. La grandeza de Marx residió en que ofreció la síntesis de las dos direcciones, la del realismo político de la ideología de la reacción, integrando su teoría de la dictadura temporal de excepción, y la de la utopía del mesianismo antropológico del ser genérico, con la negación del Estado en la etapa del comunismo, una síntesis sin solución de continuidad de los medios mundanos desinhibidos de poder y del reino de Dios en la tierra, y que, al decir del joven Lukács, exigía un *credo quia absurdum est* propio de los tiempos apocalípticos y del final de todo absolutismo.

Por eso Castro-Gómez tiene razón al recordar, frente a Althusser, que es imposible detectar un abandono del proyecto antropológico de Feuerbach en Marx, con su herencia de absolutismo. Con plena convicción, él habla más bien y solo de «una radicalización materialista». En el estado comunista final, el ser humano genérico se produciría definitivamente a sí mismo. Aquí el estudioso de Foucault que es Castro-Gómez no puede sino recordar la historicidad del pensamiento de Marx, su anclaje en esta década, desalojándolo del limbo metahistórico en el que Althusser quería colocarlo. No es un azar que Étienne Balibar haya recuperado en cierto modo el giro antropológico, finalmente hegeliano, de Marx. En suma, a la pregunta de cuándo dejó Marx de ser un joven hegeliano habría que decir que nunca, pero que la cuestión se desplazó al énfasis de la afirmación. Cuanto más insistía en la escisión de clases y en la dictadura del proletariado, más debía dejar en contrapunto abierto la cuestión de la realidad futura del ser genérico, que nunca dejó de orientarlo.

Esta es la índole de problemas que aborda el texto de Castro-Gómez y, como se ve, no podemos dejar de contemplar en ellos la genealogía del propio presente. Por eso he deseado presentar esta línea de cuestiones en este prólogo, necesariamente breve. Sin embargo, el libro de Castro-Gómez, por lo demás, es rico en análisis parciales, algunos de los cuales me han interpelado de manera muy especial. No estoy seguro de compartir sus análisis sobre Jacobi, cuyas relaciones con Hegel fueron tan características, y desde luego Castro-Gómez, como Germán Cano en su último libro sobre Nietzsche, cada uno a su manera, han mostrado la extraordinaria importancia de la evolución de la figura de Lutero para comprender el curso de las ideas alemanas del siglo XIX, desde Jacobi y Hamann hasta Wagner y Nietzsche. Esa evaluación no podrá separarse de la presión que ejerció la paralela formación de la Prusia moderna frente a la forma británica de construcción de sociedad civil y su relación con el Estado. En este sentido, es importante pensar dónde ancló la diferencia que llevó a que la doctrina anglicana de unidad de Iglesia y Estado formalmente antiluterana, pero claramente imitada por Prusia, condujese a este reino, y luego al Reich, a la catástrofe política alemana, mientras impulsó a Gran Bretaña a la formación de un poder imperial sin precedentes, estable y eficaz. Creo que Castro-Gómez hace muy bien al destacar el principio de la *personalidad,* que procede ciertamente de la teoría de la encarnación personal, impulsado por Stahl, y convergente con el pensamiento mítico de Schelling. Ahí se escondió la teología política imperial del Káiser que de forma inmisericorde criticó Weber, quien la vio como el motor del abandono de la sobria filosofía del Estado hegeliana y la entrega desinhibida a postulados

que caracterizaron la política de la época del Genio, inaugurada por Hölderlin y culminada por Nietzsche, donde confluyen todos los caminos. Schmitt habló de la catástrofe de Alemania como la incorporación de Schelling al pensamiento prusiano de Estado, con su permanente coqueteo tenebroso con la cuestión del mal. Pero fue más bien a través de su declinación como teoría de la personalidad infalible del Káiser como ejerció su maléfico efecto político. Aunque la pluralidad cultural de Alemania hizo su efecto para evitar la compacidad de una teología política en el Segundo Reich, el carácter directivo de esta tuvo efectos inapelables. Y eso es lo que Schmitt quiso reeditar, ya sin emperador, en Weimar.

En todo caso, Castro-Gómez tiene razón cuando muestra que esta estrategia de absolutismo antropológico, al margen de sus formas de expresión, de sus aspiraciones sistemáticas o sus presentaciones radicales, permeó el espíritu de la época contemporánea, alentó las transformaciones técnicas, dinamizó los aspectos que exigían efectos masivos, afianzó las estrategias universalistas e imperiales, forzó la aceleración y fue central en la construcción de los ideales eurocéntricos. Esta absolutización de lo humano, de la que debía derivarse un mesianismo de nuevo orden que exigía hacer *tabula rasa* de las formaciones milenarias de las culturas y de los pueblos, orientó la acción de Europa, fundamentó las diferencias asimétricas de civilización y barbarie e impregnó los ideales de la contemporaneidad europea. En la medida en que venía orientada por el absolutismo, la acción de Europa no conocía límites. Así se definió la época colonial. En este sentido, el libro de Castro-Gómez no oculta su idea de que una rigurosa estrategia decolonial debe hacerse con esta genealogía y mostrar su inconsistencia filosófica.

Por supuesto, los europeos debemos colaborar en esta deconstrucción de nuestro pasado. Castro-Gómez me parece acertado cuando nos anima a esta tarea y, por eso, me ha persuadido a que tome posición en este prólogo. En este sentido, los europeos también debemos impulsar nuestra propia estrategia decolonial, con la finalidad de separarnos de nuestros descarríos y para mí, personalmente, es un placer hacerlo de la mano de Castro-Gómez y seguirlo. No obstante, no se trata de algo fácil y estoy seguro de que Castro-Gómez no crea que lo sea. El problema de los absolutismos reside en que no deja nada firme a su paso. Reconstruir el sentido de los límites es lo más difícil, porque las irrupciones del absolutismo eliminan todo sentido de lo justo. Por ello, no habrá realmente una posibilidad de decolonizarnos a nosotros mismos ni de reflexionar sobre nuestro proceso sin aprender de otros. Ahí quizá se nos hagan evidente de nuevo el sentido de los límites. Debemos hacerlo pronto, porque de otra manera todos, unos

y otros, estaremos en peligro, vencidos por un absolutismo individualista que no reconoce nada sino el propio instante de excitación psíquica. El *homo histericus* es el final del absolutismo individual. Y ese es el final previsto en el principio, en ese hombre hobbesiano que es siempre un lobo para el otro. De nuevo, como entonces, será la premisa de un nuevo liberalismo autoritario.

José Luis Villacañas Berlanga
Universidad Complutense de Madrid
18 de enero de 2022

SANTIAGO CASTRO-GOMEZ

SIGLO XXI ESPAÑA

INTRODUCCIÓN

Buena parte de este libro fue escrito durante la pandemia global del coronavirus. Más allá de las experiencias buenas o malas que tuve que atravesar durante esta época, lo que más llamó mi atención fue el modo en que se escenificó públicamente la idea de catástrofe. Es como si la realidad del presente se hubiera suspendido en espera de un momento mesiánico en el que se nos revelaría su verdad oculta. Un momento futuro en que los velos ideológicos que ocultan la verdad de la pandemia caerán sin remedio y quedarán en evidencia los intereses malvados que la presiden. En expectativas como esta se basaron casi todas las teorías de la conspiración que circularon. Frente al «hecho» del coronavirus y sus consecuencias, se respondió negando esa realidad y atribuyéndola a factores puramente subjetivos. El coronavirus sería tan solo un «invento» planificado por elites que buscan utilizar la crisis para erigir un nuevo sistema mundial autoritario. Las vacunas no serían otra cosa que una estrategia perversa de control sobre los individuos, a fin de eliminar sus libertades. Todas estas teorías de la conspiración parecen tener un denominador común: la objetividad no existe, la ciencia carece de autoridad epistémica y la pandemia nada tiene que ver con la realidad, sino con un complot en contra del individuo cuya verdad será revelada más adelante, cuando llegue el «momento mesiánico». Al *absolutismo de la realidad* que trae consigo la pandemia, se responde con el *absolutismo del individuo* que tiene la potestad de negar esa realidad.

Dada la fuerza con que este tipo de narrativas se hicieron populares en todo el mundo, vale la pena trazar una genealogía de su mesianismo. Para ello será necesario excavar debajo de las capas sobre las que actualmente caminamos y mostrar que el absolutismo del individuo, decantado por casi medio siglo de neoliberalismo, es la consecuencia de un absolutismo anterior que marcó el devenir de la Modernidad desde el siglo XVIII. Me refiero al *absolutismo antropológico.* La tesis de este libro será que el absolutismo teológico, de los albores de la Modernidad, fue sustituido a finales del siglo XVIII por un absolutismo antropológico que colocó al hombre como sede y origen de todo sentido. Pero no al hombre como *indivi-*

duo, tal como ocurre hoy día, sino al hombre como *especie.* En cualquier caso, la divinización del individuo que actualmente observamos es tan solo la consecuencia económica de la divinización de la especie humana que tuvo lugar en el inicio del siglo XIX y que fue magistralmente pensada por el idealismo alemán. Tal sustitución del absolutismo teológico por el antropológico marca filosóficamente los tiempos de la Modernidad. El libro se centrará en una década muy definitiva en este tránsito (1835-1846), que corresponde al surgimiento de la izquierda hegeliana y del pensamiento del joven Karl Marx. Una de las tesis que se defenderá es que el absolutismo antropológico, con todos sus tintes mesiánicos, se halla presente en el ADN conceptual de la izquierda filosófica, desde Marx hasta la Escuela de Frankfurt, abarcando también la tradición del republicanismo moderno.

Ya había iniciado esta indagación con mi libro *Revoluciones sin sujeto* (2015), en el que levanté un mapa conceptual del pensamiento mesiánico de izquierdas, ejemplificado en la figura del filósofo esloveno Slavoj Žižek. Pero, una vez llegada la pandemia, comencé a interesarme por los vínculos entre la teología política y la antropología. Hace ya un tiempo venía leyendo a pensadores como Schmitt, Blumenberg, Koselleck, Palti, Villacañas y García, pero de pronto se me hizo claro que ese debate podía darme las claves filosóficas que necesitaba para plantear mejor las preguntas que ya traía. En particular, me interesé por la pregunta de si la Modernidad puede ser vista como una ruptura frente al horizonte teológico del mundo premoderno o si, más bien, es la reformulación *antropocéntrica* de ese mismo horizonte. Si creemos que el mundo carece de objetividad y su existencia depende solo de nosotros, si la gente persiste obstinadamente en los anhelos mesiánicos de redención, si los intelectuales utilizan categorías teológicas para pensar la política, si seguimos creyendo que los problemas del mundo remiten a nuestra forma «humana» de conocerlos, entonces deberíamos meditar seriamente si acaso el antropocentrismo moderno ha llegado a sus límites extremos. El libro que aquí presento al público constituye un primer intento de cuestionar el antropocentrismo, llevando a cabo el propósito expresado en mi anterior libro *El tonto y los canallas* (2019).

En efecto, la pandemia del coronavirus me dejó claros los límites de la narrativa antropocéntrica de la secularización, según la cual, la humanidad se emancipa poco a poco de los mitos, la religión y las ilusiones metafísicas. Este relato de la secularización como esencia de la Modernidad viene ligado a otro gran relato: que el ser humano tiene la capacidad de someter bajo su dominio todos aquellos factores que obstaculizan su libertad. La Modernidad, como edad secularizada, inaugura la soberanía absoluta del hombre sobre la naturaleza. El teorema de la secularización política y so-

cial descansa entonces sobre un *proyecto antropológico* que le sirve de base: el mundo existe *para nosotros* y su «realidad» no es independiente de nuestras propias estructuras morales, lingüísticas o cognitivas. De acuerdo con la narrativa antropocéntrica, el hombre es un ser «especial», que posee una dignidad superior a la de todos los demás seres vivos del planeta. Y esa dignidad le viene dada por su capacidad única de autoconocimiento, de la que carecen los animales, las plantas y la vida en general. No obstante, es precisamente este teorema de la *excepcionalidad humana* el que parece haber sido puesto en cuestión por la pandemia del coronavirus. Pareciera que, en nuestro esfuerzo por crear un cordón sanitario en torno al «Hombre» (primero como género, luego como individuo), hemos desatado las fuerzas que inicialmente buscábamos contener. Por eso he querido preguntarme en este libro por la relación *paradójica* entre la antropología filosófica y la teología política, vale decir, entre la imagen optimista del hombre generada por la filosofía de tradición alemana y la imposibilidad de superar los valores «premodernos» con base en el conocimiento, tal como estaba previsto por esa misma visión moderna. Tal es la problemática que está en el fondo de esta investigación.

Aunque una de las rutas usualmente seguidas por los filósofos para explorar este problema pasa por el pensamiento de Kant o Hegel y, de ahí, saltar hacia autores señeros como Marx o Nietzsche, yo he preferido seguir un camino poco explorado. Quisiera examinar la relación paradójica entre la teología política y la antropología en un conjunto de textos escritos entre 1835 y 1846 atribuidos a lo que los historiadores de la filosofía llaman la «izquierda hegeliana», esto es, aquel grupo de jóvenes que lideró la «rebelión antropológica» contra Hegel. No es un camino obvio, puesto que la investigación sobre este movimiento ha estado marcada por una serie de dificultades. La primera tiene que ver con el hecho de que el pensamiento de estos filósofos vive bajo la sombra de dos grandes: Hegel y Marx. Mientras los hegelianos lo desprecian por haber desfigurado la filosofía del maestro, los marxistas lo ven solo como una estación pasajera que transitó Marx en su camino hacia la «superación» de Hegel. Es decir, que, desde el campo marxista, el pensamiento de los jóvenes hegelianos no es visto como interesante por sí mismo, sino como un «pecado de juventud» que Marx tuvo que cometer para encontrar su propio camino. A esto se suman factores relativos al *corpus,* como el hecho de que casi todos los jóvenes hegelianos centraron su producción en artículos de prensa, manifiestos políticos, panfletos y textos de ocasión, lo cual ha generado desconfianza en torno a la «seriedad científica» de esa producción. No pocos han dicho que se trata de «filósofos de taberna», que no merecen atención alguna, e

incluso de intelectuales fracasados que buscaron refugio en el inframundo de las ideas radicales al no haber sido capaces de realizar una carrera académica. El punto es que, hasta hace poco tiempo, las historias de la filosofía preferían centrarse en los grandes «sistemas» o en los aportes de las grandes figuras, lo cual hizo que la producción de estos jóvenes filósofos (con excepción quizá de Feuerbach) recibiera poca atención tanto editorial como investigativa.

Por fortuna esta situación ha cambiado mucho y, en el curso del libro, iré mostrando cuál es el estado actual de la investigación y los debates que genera. Por el momento quisiera explicar qué tienen que ver los jóvenes hegelianos con la teología política y la antropología. Los textos analizados en este libro surgen en un momento particular de la historia alemana, denominado el *Vormärz* (1811-1848), el «Premarzo», en el que las fuerzas políticas desencadenadas por la Revolución francesa generaron una crisis sin precedentes en toda Europa. Como bien ha señalado Koselleck, la *crisis* se instaló en este periodo como presupuesto incuestionado de la vida social, hasta el punto de convertirse en la normalidad misma y no en una excepción a ella. En este contexto, la *inestabilidad* se muestra como signo de la época, por lo que se tiene la sensación de que no es posible confiar más en los tradicionales asideros vitales ofrecidos por la religión, las jerarquías sociales y la monarquía. Los jóvenes hegelianos, objeto de esta investigación, piensan que el mundo que les tocó vivir pertenece al «pasado teológico» de la humanidad y que su tarea es preparar el advenimiento de un nuevo mundo en el que solo pueda reinar el Hombre. El presente ya no se ve como una fase de *mediación* entre el pasado y el futuro, sino como una época en la que todo debe ser *radicalmente negado.* Y aquí emerge el problema que quisiera investigar. Mientras que Hegel creía necesario gobernar esta crisis para evitar la irrupción del caos y la anarquía, sus discípulos de izquierda la veían como un *signo de salvación.* Antes, pues, que *gobernar* la crisis por medio de las instituciones políticas disponibles, había que *acelerarla,* profundizarla todavía más, porque las nuevas formas «antropológicas» de la conciencia moderna no podrán establecerse mientras que no desaparezcan las formas teológicas anteriores. En lugar de construir una positividad en el presente, los jóvenes hegelianos practican una especie de acelaracionismo, bajo el supuesto de que su misión es la *negación de toda positividad,* de toda realidad presente, con la esperanza de una futura regeneración de la humanidad. En última instancia, y esto merece la pena resaltarlo, con los jóvenes hegelianos se da inicio a la tendencia de la filosofía crítica que ve los hechos sociales como enteramente *construidos* por el hombre y que, por tanto, deben y pueden ser modificados por la

voluntad humana. La tarea política por excelencia sería la crítica radical de un presente marcado por las viejas formas del pasado que deben ser negadas. La rebelión antropológica será, por tanto, una apuesta por el poder ilimitado de la razón humana, pero también una estrategia de negación del presente. Estrategia que, como todo absolutismo de carácter mesiánico, despertó la radicalidad y el entusiasmo de muchísima gente.

Una de las tesis centrales del libro será que durante esta época de tránsito, que Koselleck llama la *Sattelzeit* (1750-1848), se enfrentaron en Alemania dos lenguajes político-filosóficos que, aunque parecían pertenecer a tiempos históricos diferentes, en realidad, eran contemporáneos y guardaban estrechos lazos entre sí. El primero defendía el absolutismo monárquico recurriendo a la narrativa luterana del hombre como ser dependiente de la voluntad absoluta de Dios, incapaz por ello de construir un mundo basado en las fuerzas de la razón. Había que fundar las instituciones en una *teología política de la Restauración* capaz de ofrecer una legitimación trascendente de la soberanía que hiciera frente a las pretensiones republicanas de la Revolución francesa. Contra este discurso absolutista, que genera la imagen de un hombre débil y dependiente de la autoridad política, los jóvenes hegelianos respondieron con una antropología que, sin embargo, continuaba moviéndose en el *mismo terreno* absolutista definido por el adversario: ya no es Dios el ser absoluto que debe gobernar sobre la tierra, sino el hombre. Estos filósofos enfatizaron las capacidades racionales del ser humano y afirmaron que la hipótesis de Dios no es necesaria para establecer las obligaciones políticas y morales tanto de los gobernantes como de los gobernados. Con todo, la función de Dios es reocupada por un nuevo absoluto que servirá como garante trascendente de la política: el Hombre. De modo que, a la teología política de la Restauración, los jóvenes hegelianos respondieron con una *antropología teológica de la Emancipación* que, sin embargo, no logró escapar de la hegemonía discursiva establecida por aquella. Tan solo se colocó a su «izquierda». Una de las tesis centrales de este libro es, entonces, que la «izquierda filosófica», que nace con los jóvenes hegelianos, continúa siendo tributaria del antropocentrismo y la teología política de la Modernidad.

Delineada de este modo la problemática, debo aclarar que mi análisis no se centrará en el estudio de *autores* particulares (Hess, Bauer, Strauß, Ruge, Feuerbach, Marx), a la manera de una historia de las ideas, sino en el *horizonte discursivo* al que pertenecen sus textos. Mi tarea será tratar de reconstruir ese horizonte y trazar la genealogía de los conceptos que lo componen. No soy historiador, sino filósofo, pero desde hace tiempo vengo moviéndome en el intersticio entre la filosofía y la historia, tratando de en-

tender los discursos históricos como *prácticas.* Mi propósito es examinar un capítulo poco estudiado de la historia de la filosofía en Alemania, pero enfatizando el término «historia». Para ello he recurrido a las herramientas de análisis que ofrecen la historia conceptual y la historia intelectual, tal como han sido desarrolladas en Europa y Latinoamérica por teóricos como Reinhart Koselleck y Elías Palti, pero también a las herramientas metodológicas desarrolladas por Michel Foucault, con las que ya he venido trabajando desde hace tiempo. Mi interés por estas metodologías radica en que permiten ir más allá del simple análisis de las «ideas» vertidas en los textos, para tomar como objeto de estudio el «terreno común» sobre el que esas ideas se despliegan. Es decir, que del examen del contenido semántico de los textos, pasamos al de sus condiciones de posibilidad. Ese terreno común es el conjunto de conceptos compartidos por los jóvenes hegelianos que les permitieron funcionar como grupo, tener debates entre ellos, hacer acuerdos políticos, combatir posiciones antagónicas y crear un público lector de sus textos. Recurro a la noción de *genealogía* utilizada por Foucault, haciendo énfasis en que los textos, los discursos y los conceptos poseen existencia «real» en el interior de un campo de sentido, pero entiendo que tales campos discursivos no son «cerrados», sino que están conectados con otros campos de sentido. Por eso no conviene desligar la «historia intelectual» de la «historia política», ni hacer depender a esta de aquella, sino que es necesario pensarlas de manera conjunta. En este sentido, el libro tratará de pensar la relación entre textos, discursos y conceptos en el marco de la política alemana durante el *Vormärz.*

Desde este punto de vista, la investigación se moverá en *dos niveles de análisis* diferentes. El primero se centra en los objetos conceptuales compartidos por los jóvenes hegelianos y que permiten hablar legítimamente de un grupo, no de autores individuales. Argumentaré que el principal de estos conceptos es la noción filosófica de «ser genérico» *(Gattungswesen),* que echa sus raíces en los debates de la teología protestante ilustrada de los siglos XVII y XVIII. El segundo nivel de análisis ya no se enfoca en el campo restringido de los textos y los conceptos (el horizonte discursivo), sino en otro campo de sentido exterior a él y lo contiene, que es el campo de la política. Vistas las cosas desde esta perspectiva, podemos decir que el movimiento joven-hegeliano estaba irremediablemente escindido. Lo que vale para el horizonte discursivo, no vale en cambio para el horizonte político. Aquí es importante recordar lo que ya nos decía Koselleck: varias de las *palabras* utilizadas por los jóvenes hegelianos para designar su posición en un campo estratégico de fuerzas no se habían convertido aún en *conceptos fundamentales* de la política. Es el caso de «liberalismo», «republicanis-

mo», «socialismo» y «comunismo», palabras que, para ese momento, no habían pasado a formar parte integral del lenguaje político moderno. En síntesis, mientras que el primer nivel de análisis se centra en los supuestos filosófico-discursivos que los jóvenes hegelianos comparten, el segundo nivel lo hace en el lenguaje político que los divide.

Aunque este libro no está dedicado a analizar la obra de Marx en particular, sino que propone trazar una historia intelectual de los jóvenes hegelianos, la figura de Marx será considerada con amplitud. Esto no se debe a que Marx haya sido un «héroe del pensamiento», el joven genio que «puso a Hegel de cabeza», como suelen presentarlo las hagiografías marxistas. Tampoco me interesa encontrar un «Marx antes de Marx», como si sus escritos tempranos fueran la clave para descifrar el resto de su producción teórica. Más allá de las narrativas heroicas o anacrónicas, mi propósito es reinsertar la figura de Marx en el universo discursivo de los jóvenes hegelianos, mostrando en qué radica su singular posición *dentro* del grupo. Mi tesis será que Marx permaneció vinculado al grupo mientras hizo uso activo de la noción compartida de *Gattungswesen,* es decir, hasta la redacción de los textos de Kreuznach en 1843 y de los *Manuscritos* de 1844. Pero el vínculo se prolongó incluso después de que el propio Marx sometió a dura crítica esta noción, bajo la sospecha de que se trataba de un concepto teológico. Argumentaré que en los textos de 1845-1846 (las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*) no es posible detectar con claridad una «ruptura epistemológica» (como dice Althusser), un abandono del proyecto antropológico de Feuerbach y de su herencia teológica. Es decir, que, por lo menos hasta esa fecha, Marx nadaba en las aguas de la episteme antropológica del siglo XIX, como agudamente lo sugirió Foucault. Sin embargo, en esos mismos textos es posible vislumbrar también una ontología social en la que los objetos ya no remiten a ninguna estructura antropológica, sino que existen con independencia del conocimiento que podamos tener de ellos. Una pista que será necesario perseguir en trabajos posteriores.

En cuanto al corpus textual elegido para esta investigación, es necesario recordar que los jóvenes hegelianos no se movieron tanto en el ámbito de la academia sino del periodismo, por lo cual buena parte de los documentos aquí analizados son artículos polémicos escritos para diferentes revistas de la época. La gran mayoría de estos artículos no han sido vertidos al castellano y por eso me tomé la libertad de traducirlos yo mismo, decisión que se extiende hacia los libros más importantes de Strauß, Hess, Ruge, Bauer y Feuerbach, que aún se mantienen inéditos en nuestra lengua. Aunque conozco bien el alemán, no resultó tarea fácil entender el lenguaje intelectual de la época, ello sumado al hecho de que la mayor parte de los

documentos consultados están escritos en letra gótica. Y aunque las obras del joven Marx sí han sido traducidas debidamente, he preferido trabajar con el texto original en alemán utilizando la edición *MEW (Marx Engels Werke).* A menos entonces que se indique lo contrario, todas las traducciones del corpus joven-hegeliano incluidas en este libro son propias.

El libro está dividido en cuatro partes ordenadas de la siguiente forma. La primera parte busca trazar una genealogía del antropocentrismo a partir del debate alrededor del vínculo entre religión y política durante los siglos XVII y XVIII en Alemania, pues de esa tradición discursiva se desprenderá la noción de «ser genérico» que articulará todo el movimiento joven-hegeliano. Se examinará el lugar de Hegel en esta discusión y el modo en que sus discípulos Strauß y Bauer desarrollan una lectura propia sobre el problema de la encarnación de Dios. También se estudiará el modo en que Hess traduce este debate al lenguaje de una escatología mesiánica que derivará en una lectura de la historia como «historia de la salvación». La segunda profundiza en la noción filosófica de «ser genérico», mostrando el modo en que esta categoría se va desarrollando en los textos escritos por Feuerbach entre 1828 y 1848. Mi tesis será que la profesión de fe antropológica de Feuerbach y su inevitable herencia cristiana, constituye la base discursiva sobre la que se articularon los debates de los jóvenes hegelianos. La tercera parte avanza desde el análisis del universo discursivo hacia el de los lenguajes políticos, señalando el antagonismo permanente en el interior del movimiento. Se mostrará que los jóvenes hegelianos estaban irremediablemente divididos a la hora de determinar qué rumbo de acción política era necesario tomar para combatir el absolutismo de la monarquía prusiana. Sus posiciones oscilaban entre el constitucionalismo y el anarquismo, pasando por el republicanismo y el socialismo, sin que existiera un lenguaje político común que diera unidad a sus pretensiones antimonárquicas. Por último, la cuarta parte se centra en la figura del joven Karl Marx, examinando el modo en que sus textos tempranos se mueven claramente en la órbita del joven-hegelianismo. Central a la argumentación de este capítulo es la pregunta «¿cuándo dejó Marx de ser un joven hegeliano?», tema que abordaré mediante una lectura rigurosa de los textos.

En cuanto a la cronología delimitada en este libro, he querido limitarme a una escala corta de tiempo (1835-1846) definida por el archivo con el que estoy trabajando. El año 1835 es clave porque fue cuando se publicó el libro *Das Leben Jesu,* de David Friedrich Strauß, documento visto por los investigadores como el «lanzamiento» oficial del joven-hegelianismo. Esto no quiere decir que haya sido el primer libro del movimiento, pues ya

cinco años antes Feuerbach había publicado *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* que pone ya sobre la mesa aspectos clave para entender la orientación del grupo. Pero el libro de Strauß expone con claridad la problemática que será nuestro objeto de estudio: la tesis de que la encarnación de Dios no se produce en un individuo histórico particular (Jesús), sino en el «género humano». De aquí nacerá la noción del hombre como «ser genérico», columna vertebral de la presente investigación. En cuanto a la fecha de cierre (1846), es el año en que Marx y Engels escriben los fragmentos que hoy conocemos como *La ideología alemana,* donde se anuncia el abandono de la noción de «ser genérico» y la reorientación materialista del proyecto antropológico. Tenemos entonces que las fechas escogidas coinciden con el tiempo en el que la noción *Gattungswesen* operó como concepto articulador del movimiento joven-hegeliano.

Finalizo con dos comentarios. El primero es que este libro puede ser entendido como un diálogo con aquellos intelectuales que, desde América Latina, insisten en que la Modernidad es un proyecto totalizante, colonizador, genocida y destructor del planeta, que debe ser *abandonado.* Hay, sin duda, un momento de verdad en estas afirmaciones, de modo que uno de los objetivos del libro será precisar, filosóficamente, cuál es ese momento. Mi tesis es que el *darker side* de la Modernidad radica en el *absolutismo* incrustado en el núcleo mismo que la define. Frente al absolutismo teológico de tiempos pasados, la Modernidad respondió con un absolutismo antropológico que, como bien vio Marx, desencadenó fuerzas prometeicas de un poder jamás antes conocido en la historia. Un poder que *excede* con mucho a los humanos que, supuestamente, estarían en control de su despliegue. Hay, por tanto, algo de *inenmendable* en la Modernidad, algo que nos desborda y aterroriza, pero que, al mismo tiempo, *nos constituye.* Por eso la estrategia del «éxodo», además de ideológica, me parece retórica porque ofrece soluciones fáciles a problemas extremadamente complejos. Lejos de rehuir las dificultades, este libro pretende comprender en qué radican las fuerzas que la Modernidad libera y analizar la fascinación de su poder secularizante. Y, en este sentido, ofrece una mirada filosófica «decolonial» (si queremos seguir hablando en estos términos) al problema de la contradicción entre los dispositivos modernos/coloniales y su narrativa de la emancipación humana. Mi argumento es que fenómenos como el colonialismo y el capitalismo no pueden ser entendidos solo desde *presupuestos empíricos* (establecidos por disciplinas como la sociología o la economía), sino que se asientan en un estrato arqueológico más profundo: el paso del absolutismo teológico al antropológico que ocurrió entre los siglos XVI y XIX. Pero, para entender esto, tendremos que

avanzar hacia un replanteamiento crítico de la filosofía moderna europea, tarea que algunos quisieran «ahorrarse» cómodamente por medio de consignas facilistas.

El segundo comentario es que este libro resuena con el interés de la filosofía de comienzos del siglo XXI (Gabriel, Meillassoux, Harman, De Landa, etc.) de pensar una política más allá del antropocentrismo, capaz de enfrentar los retos del nuevo «régimen climático». Si bien he argumentado que existe una relación clara entre el antropocentrismo y la teología política, el libro no busca dar pistas para la «superación» política y social de este maridaje. Hacer tal cosa equivaldría a reproducir el mismo problema en el que cayeron los jóvenes hegelianos: la invocación de un gesto mesiánico para legitimar la creencia en una futura comunidad reconciliada. Por el contrario, el libro levanta la pregunta de cómo repensar el problema de la «emancipación social» sin caer en la tentación antropocéntrica. Tal vez haya que dejar de poner al «Hombre» en el centro absoluto de la reflexión filosófica y avanzar hacia una filosofía que piense las relaciones que entablan los entes humanos y no humanos, pero también la relación que entablan los entes no humanos entre sí con total independencia de la conciencia. Son los retos propios de una filosofía política del Antropoceno, para los que, como se ha dejado ver durante la pandemia, nos encontramos bien poco preparados. En este sentido quisiera pensar en una *filosofía transmoderna* capaz de deshacer las trampas del antropocentrismo de la Modernidad, retomando de este modo el proyecto truncado del materialismo histórico para llevarlo *más allá* de donde Marx lo dejó.

Quisiera agradecer a la Deutsche Nationalbibliotek de Frankfurt y a la Biblioteca Central de la Universidad de Tubinga en Alemania por el apoyo para el levantamiento del archivo que sirvió de base para esta investigación. A Jesús Espino del Grupo Editorial Akal de Madrid, por mantener su confianza en mi trabajo. También a Germán Meléndez, profesor de filosofía en la Universidad Nacional de Colombia, quien, al enterarse del proyecto, me obsequió generosamente los doce tomos de las *Obras Completas* de Feuerbach (autor clave para esta investigación) en la edición crítica de Schuffenhauser. Pienso también en los amigos que perdieron familiares en esta pandemia y no cesaron de animarme a continuar con este proyecto. Agradezco, por último, a mi compañera Mónica Eraso, por permanecer allí en medio de los momentos oscuros.

Santiago Castro-Gómez
Villa de Leyva, Colombia, 27 de julio de 2021

PRIMERA PARTE

TEOLOGÍA POLÍTICA Y RESTAURACIÓN

> La crítica se ha movido hasta ahora en el campo de la religión y de la teología. Ha comenzado así con la cuestión principal. Pues la religión contiene la teoría de la dependencia y debilidad de los hombres. La conciencia religiosa capta al hombre en todas sus facetas como un ser sometido, humillado y angustiado.
>
> Edgar Bauer (1844)



SANTIAGO CASTRO-GOMEZ

APERTURA

La época histórica en la que nació, creció y decayó la izquierda hegeliana[1], tema propuesto en esta investigación, ha sido denominada por Reinhart Koselleck como la *Sattelzeit*[2]. Esta noción refiere a un momento de la historia europea, y por extensión de la historia mundial[3], en el que la *crisis* se convierte en una experiencia compartida por todos los actores sociales. No es que no hayan existido antes periodos de crisis, recurrentes en la historia, pero en esta época la crisis no es solo una «excepción» a la normalidad, sino que, paradójicamente, se convierte en la normalidad misma[4]. Lo cual significa, según Koselleck, que las estructuras económicas, sociales y políticas del Antiguo Régimen se quebrantan, sin que surjan todavía estructuras nuevas que las reemplacen. La *inestabilidad* se instala entonces como signo de la época, por lo que se tiene la sensación de que no es posible confiar más en los tradicionales asideros vitales ofrecidos por la religión, las jerarquías sociales y la monarquía. Pero también es el tiempo en que empiezan a definirse los «conceptos fundamentales» *(Grundbegriffe)* de la

---

[1] La noción «izquierda hegeliana» será utilizada en esta investigación para referirse a la segunda generación de discípulos directos de Hegel, los denominados «jóvenes hegelianos» (Strauß, Bauer, Feuerbach, Hess, Marx) en contraposición a los «viejos» (Förster, Henning, Schultz, Marheineke, Gans, Carové, Hinrich). Hay una discusión entre los especialistas sobre quién puede ser llamado «joven hegeliano» y si es lo mismo hablar de izquierda hegeliana que de joven-hegelianismo. Aunque el historiador John Edward Toews propone distinguir las expresiones «izquierda hegeliana» y «jóvenes hegelianos», esta investigación las utilizará como sinónimas, atendiendo a la forma en que los protagonistas se definieron a sí mismos en el archivo levantado. Ya veremos cómo Ruge, Hess y Marx utilizaron el criterio generacional (viejos y jóvenes hegelianos) y reservaron para estos últimos el calificativo de «izquierda hegeliana», buscando a veces distanciarse de ella. Cfr. J. E. Toews, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism (1805-1841),* Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 235.

[2] Que podríamos traducir como «época bisagra».

[3] Puesto que es justo en esta época cuando, según el filósofo argentino Enrique Dussel, Europa se constituye en el «centro» del sistema-mundo moderno. Cfr. E. Dussel, *Filosofías del sur,* Madrid, Akal, 2015, pp. 277-281.

[4] Cfr. R. Koselleck, Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de «crisis», en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social,* Madrid, Trotta, 2012, pp. 131-142.

política moderna[5]. Como dijera Gramsci, «el viejo mundo se muere, el nuevo tarda en aparecer, y en ese claroscuro surgen los monstruos». Hegel y sus discípulos vivirán, por tanto, en un mundo habitado por monstruos. Son los «años salvajes de la filosofía» a los que se refirió el escritor Rüdiger Safransky.

Al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) decía Hegel lo siguiente: «No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un periodo nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado»[6]. Y esta conciencia de estar viviendo en un «tiempo de parto y transición» será también propia de sus discípulos. Los jóvenes hegelianos, objeto de esta investigación, viven en la certeza de que el mundo que les tocó vivir pertenece al «pasado» y que su misión es preparar el advenimiento de un mundo enteramente diferente. El presente ya no es visto como una fase de *mediación* entre el pasado y el futuro, sino como una época en la que el pasado debe ser radicalmente *negado.* No es, por tanto, el momento de permanecer neutral, sino de tomar partido, sabiendo que el futuro no llegará sin que antes haya sido destruido el presente. Como dijo Bauer en una carta a Marx de 1840, «la catástrofe será fructífera y profunda, y casi quisiera decir que será más grande y terrible que aquella en la que el cristianismo hizo su entrada al mundo»[7].

Esta conciencia de crisis fue desencadenada en toda Europa por el acontecimiento de la Revolución francesa, factor que marcó la «época bisagra» *(Sattelzeit)* no solo desde el punto de vista político, sino también epistémico, social y económico[8]. La Revolución francesa movió las «placas tectóni-

---

[5] Asumiré en esta investigación el modo en que Koselleck entiende la *Sattelzeit* como periodo de crisis, pero no compartiré su tesis de que este periodo es una «transición» *(Übergangsphase)* hacia la Modernidad. Cfr. R. Koselleck, «Das 19. Jahrhundert: eine Übergangszeit», en *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten,* Fráncfort, Suhrkamp, 2010, p. 139. La filosofía latinoamericana ha mostrado desde hace mucho que el perfil de la Modernidad se comenzó a definir desde los siglos XVI y XVII en las regiones de la Europa católica y sus colonias americanas. El historiador argentino Elías Palti habla en este sentido de una episteme *barroca y moderna* que es anterior a la *Sattelzeit.* Cfr. E. Palti, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.

[6] Cfr. G. F. W. Hegel, *Fenomenología del Espíritu,* Madrid, Abada, 2018, p. 65.

[7] B. Bauer, *Brief an Hegel,* en K. Marx y F. Engels, *Gesamtausgabe,* Berlín, Dietz Verlag, 1975, p. 346.

[8] Aunque Koselleck periodiza la *Sattelzeit* entre 1750 y 1848, época que enmarca los temas abordados por esta investigación, prefiero utilizar una cronología más filosófica que histórica: desde 1835 (año de la publicación de *Das Leben Jesu* de David Friedrich Strauß) hasta 1846 (año en que Marx y Engels escribieron los manuscritos que conforman lo que hoy conocemos como *La ideología alemana*).

cas» sobre las que se edificaban las certezas individuales y colectivas de los actores sociales, de tal modo que ya nadie podía, aunque lo quisiera, sustraerse a su influencia. Tampoco Alemania pudo inmunizarse a sus consecuencias[9]. Aunque existían pequeños focos liberales en algunas ciudades alemanas, lo que predominó en los círculos intelectuales y políticos fue el intento desesperado por domesticar la crisis, contenerla lo máximo posible, o bien canalizarla hacia el logro de determinados objetivos políticos, sin poder controlar, sin embargo, sus efectos[10].

Este libro pretende mostrar que, ante la crisis generalizada de la *Sattelzeit,* surgen tendencias políticas que buscan encontrar un marcador de certeza definitivo, un fundamento último de lo social como principio de la acción política. Esto quiere decir que muchos de los conceptos a partir de los cuales se piensa la política son conceptos tomados de la teología. En esta época, la cuestión de cómo restaurar el fundamento teológico de la soberanía estará en el centro de la disputa política. Lo que se discute no es si había que recurrir o no a un fundamento que le diera unidad y coherencia al cuerpo social en su conjunto, sino cuál debía ser ese fundamento. No debemos olvidar que Alemania era la patria de la Reforma protestante y que buena parte de la clase educada era religiosa, lo cual explica por qué razón las dos grandes ideologías que se enfrentaron durante el periodo del *Vormärz,* remiten a una misma raíz genealógica[11]. De un lado, tenemos los

---

[9] Recordemos que en este momento «Alemania» como nación no existía. Lo que había era una «Liga alemana» *(Deutsche Bund)* creada en 1815 bajo el mando del ministro Metternich de Austria. Pero esta Liga era solo un mecanismo político de defensa contra posibles agresiones por parte de Francia o Rusia. Carecía de un órgano ejecutivo y legislativo central, así como de una constitución. Estaba compuesta por una serie de principados *(Fürsten)* a los que unía tan solo la lengua alemana compartida. Aunque Alemania no existió como unidad política durante el periodo del *Vormärz* cubierto por esta investigación (solamente existirá después de 1848), en lo sucesivo utilizaré «Alemania» para referirme a esta confederación heterogénea de principados.

[10] En opinión de Koselleck, «en la Universidad o en la Corte, el intelectual alemán, por una parte, dependía excesivamente de la autoridad y, por la otra, estaba muy poco integrado en una sociedad de gran rigidez. Como resultado de ello, experimentaba un sentimiento de impotencia en el plano político y social: aun cuando la minoría ilustrada advertía la gravedad de los problemas, juzgaba imposible ir más allá de una crítica puramente literaria cuyo ejemplo nos ofrecen algunas piezas de teatro del *Sturm und Drang,* crítica expresada de un modo hipotético, utópico». R. Koselleck, *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848* (junto con L. Bergeron y F. Furet), Madrid, Siglo XXI de España, 2003, p. 96.

[11] Conviene recordar que la Ilustración alemana *(Frühaufklärung)* fue un movimiento animado, sobre todo, por teólogos y profesores universitarios que venían de familias protestantes, por lo que el posicionamiento político frente a la Revolución francesa estuvo marcado en buena parte por convicciones religiosas provenientes de la Reforma.

sectores intelectuales opuestos a la Revolución francesa, que privilegiaban los derechos del sentimiento y la personalidad por encima de los derechos de la razón. Son corrientes antiilustradas como el romanticismo y el pietismo, que encontrarán apoyo desde las esferas más altas de la monarquía prusiana. En el seno de estos sectores irá surgiendo la *teología política de la Restauración*[12] que ofrecerá una legitimación trascendente de la soberanía. De otro lado, en el seno de la universidad y los seminarios de teología, surge hacia 1835 un movimiento intelectual de oposición a la monarquía absolutista encabezado por jóvenes teólogos como David Friedrich Strauß, Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach. Los tres vienen formados en la tradición de la teología racionalista ilustrada que luchaba contra las tendencias pietistas y gnósticas en Alemania. Fueron, además, discípulos directos de Hegel en Berlín y estaban convencidos de ser una especie de «vanguardia filosófica» en medio de los profundos cambios sociales y económicos desatados por las revoluciones europeas. En el interior de este grupo se gestará una *antropología teológica de la Emancipación* que sustituirá el fundamento trascendente de la monarquía (Dios) por otro fundamento absoluto de carácter inmanente: el Hombre[13]. El propósito de esta primera parte es trazar la *genealogía* de la raíz teológico-política que comparten *ambos* movimientos[14].

---

[12] Tal como señaló Carl Schmitt, el filosofema «teología política» se refiere al intento de trasladar categorías teológicas hacia el ámbito de la política. Hablamos del largo proceso mediante el cual, el cuerpo místico de la Iglesia se encarnó en el cuerpo político del soberano y luego en el cuerpo del pueblo. Se trata de un viejo problema que marca la historia de Occidente y se prolonga en la historia de la Modernidad.

[13] No es Feuerbach quien realiza el «giro antropológico» de la filosofía, sino que lo *hereda* de una discusión teológico-filosófica que se remite por lo menos hasta aquello que hoy entendemos por Ilustración alemana. Por lo pronto, me ocuparé de trazar una genealogía del horizonte discursivo en el que este proyecto antropológico emerge y desde el cual piensan los jóvenes hegelianos.

[14] Como se dijo en la *Introducción,* este libro utiliza herramientas metodológicas provenientes de la genealogía de Michel Foucault, la historia conceptual de Koselleck y la historia intelectual desarrollada en América Latina por Elías Palti. Pretendo mostrar cómo el campo de sentido al que pertenecen los objetos conceptuales que analizaré en este libro (en particular el concepto de «hombre» como «ser genérico») no se encuentra clausurado, sino que forma parte de campos de sentido aún mayores que lo contienen, sin que pueda hablarse, sin embargo, de una transitividad de los objetos pertenecientes a cada campo. Por esta razón, aunque no podemos disociar la «historia conceptual» de la «historia política», tampoco hay que confundirlas. Ya iremos mostrando a lo largo del libro el modo en que estos dos campos de sentido se relacionan.

I. LA BATALLA POR EL FUNDAMENTO

Luteranismo y espinosismo

El término «Restauración» será utilizado en este libro al menos de tres formas diferentes. Desde un punto de vista *político,* la Restauración fue el intento de integrar las fuerzas desencadenadas por la Revolución francesa en las estructuras del Antiguo Régimen. La monarquía prusiana emprendió una serie de reformas de carácter administrativo y económico que buscaban «asimilar» de algún modo el espíritu modernizador de la época, pero manteniéndolo bajo el férreo control de la monarquía. Si bien no era posible regresar a los tiempos anteriores a 1789, la Restauración quiso al menos frenar la aceleración incontrolada de la sociedad y el Estado, buscando impedir a toda costa que el caos de la Revolución francesa se repitiera en Alemania. Desde un punto de vista *filosófico,* la Restauración hace referencia a corrientes como el romanticismo y el pietismo, que combaten el racionalismo de la ilustración. Desde un punto de vista *histórico,* la Restauración se refiere al periodo comprendido entre la derrota de Napoleón en 1815 y la Revolución de marzo de 1848 que condujo a la instauración del *Bundestag* y a la primera constitución republicana de Alemania. Se trata, por tanto, del periodo que los historiadores alemanes han llamado el «Premarzo» *(Vormärz)*[1].

En cronología filosófica, la Restauración corresponde aproximadamente al periodo entre el llamado de Hegel a Berlín (1818) y la redacción del

[1] Hay mucho debate todavía entre los historiadores alemanes respecto al alcance semántico de esta noción. Bajo la influencia del marxismo algunos suelen entender el *Vormärz* como un periodo en el que primaban en Alemania las fuerzas feudales y reaccionarias que finalmente fueron derrotadas por la «burguesía» con la Revolución de 1848. Los historiadores de la economía suelen verlo, más bien, como un periodo de transición entre la fase «preparatoria» de la Revolución industrial y la fase de «consolidación» posterior a 1848. Los historiadores de la política preferirán hablar del *Vormärz* como el periodo inmediatamente anterior a la unificación de Alemania y la creación del primer *Bundestag.* Aunque reina consenso en torno a la fecha que pone fin a este periodo (1848), se debate aún sobre cuál puede ser su fecha de inicio: el Congreso de Viena (1814), la creación de la «Liga alemana» (1815) o la Revolución de julio (1830).

Manifiesto comunista por parte de Marx y Engels (1848). Las fuerzas que se enfrentan durante estos treinta años se mueven en medio del debate político en torno al significado de la Revolución francesa, conducido, de una parte, por la monarquía prusiana y la Iglesia luterana (las dos instituciones básicas del Antiguo Régimen en Alemania), y de otra, por un grupo de jóvenes filósofos convencidos de que la historia estaba de su parte y que obraban como una suerte de profetas que iluminaban el camino hacia la superación del viejo orden moribundo. En Alemania, cuna de la Reforma protestante, esa lucha se dio con especial énfasis en el ámbito de las cátedras universitarias y de la prensa[2], desde donde se adelantó una lucha sin cuartel en torno al significado de la religión. Esta *batalla por la religión* era de gran importancia política en aquella época. Su defensa era clave para el mantenimiento de las instituciones, ya que su autoridad sobre las masas contribuye a legitimar el dominio del régimen monárquico. Su combate, por el contrario, era importante para los jóvenes hegelianos, ya que sin la religión el Estado confesional perdería su principal fuente de legitimación moral y política.

Es en el marco de estas relaciones de poder que quisiera inscribir la importancia que para esta investigación tiene la figura de Martín Lutero. Como bien dijera Marx, ninguna teoría puede surgir en Alemania que no remita de algún modo a la figura *política* de Lutero[3]. En primer lugar, Lutero es heredero directo de la vieja tradición gnóstica según la cual el hombre es un ser *radicalmente escindido* entre su vocación espiritual (para la cual ha sido creado) y su existencia material (que le aleja trágicamente de esa vocación). Lutero reproduce un dualismo ontológico al plantear que existen dos modalidades de ser: el mundo espiritual y el mundo material. Debido a esta brecha ontológica que separa a la criatura de su creador, se produce también un *déficit cognitivo* que impide al hombre conocer adecuadamente la voluntad de Dios. Este permanece como un *Deus Absconditus* que deberá intervenir en la historia para mostrar al hombre el camino de la redención.

Lutero pone en movimiento dos líneas de fuerza, una teológica y otra política, cuya articulación es la base sobre la que descansa el régimen de

---

[2] Esto debido a que la Reforma tuvo como campo de batalla el escenario del libre pensamiento. Tal como decía Heinrich Heine en 1834, «los príncipes que habían aceptado la Reforma legitimaron la libertad de pensamiento, y uno de sus resultados fundamentales, su fruto de importancia mundial, es la filosofía alemana». H. Heine, *Ensayos,* Madrid, Akal, 2016, p. 44.

[3] Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, p. 385.

la Restauración. La primera tiene que ver con el *nominalismo* que atraviesa a dos de sus enseñanzas teológicas fundamentales: la doctrina de la justificación *(Rechtfertigungslehre)* y la doctrina del libre albedrío[4]. Lutero creía que el error capital de la teología cristiana de los siglos anteriores había sido el uso de la filosofía de Aristóteles para conocer mejor las enseñanzas de la fe. Le preocupaba que la razón humana pudiera sentirse en la capacidad de comprender, con base en sus propias fuerzas, el misterio de la salvación. En este sentido, Lutero se posiciona frente la doctrina escolástica que vinculaba la teología con la filosofía y la fe con la razón, diciendo que la humanidad pecadora no está en la capacidad de reaccionar libremente a la oferta divina de la gracia. Niega entonces la doctrina escolástica del *libre arbitrio* y afirma que la voluntad humana está cautiva por el pecado, de modo que ella misma no puede aceptar «libremente» la salvación. Tendrá que ser Dios mismo quien «mueva» la voluntad del hombre hacia el arrepentimiento y la humildad. Lo cual significa que la salvación no es obra del hombre, sino de Dios por medio de la gracia. Es Dios quien «justifica» (declara justo) al hombre, no el hombre quien se justifica a sí mismo[5].

En efecto, Lutero vincula el ockhamismo y el agustinismo para decir que la fe no puede ser lograda mediante un esfuerzo del hombre, pero tampoco necesita «mediaciones» de tipo sacramental. No se requieren papas, concilios ni teólogos para acceder al conocimiento de Dios, ya que este solo es accesible a través de la fe, que es «puesta» *inmediatamente* por Dios en el corazón de los hombres. Y en este punto Lutero –como luego también Calvino– extrae todas las consecuencias del nominalismo: resulta imposible saber por qué Dios ha escogido mover a unos hombres a la salvación y no a otros. La voluntad de Dios es *absoluta e inescrutable,* lo cual

---

[4] Sabemos que Lutero fue educado en el seminario teológico de Érfurt bajo la influencia del nominalismo y que él mismo solía llamarse «gabrielista», es decir, seguidor del teólogo escolástico Gabriel Biel, defensor de las doctrinas de Ockham. Biel distinguía claramente la teología de la filosofía y la fe de la razón, afirmando que la teología no se funda en la razón, sino en la revelación divina. A través de la razón no podemos alcanzar ningún conocimiento de Dios. No obstante, según informa Beck, las consecuencias extremas del nominalismo (la imposibilidad de conocer la naturaleza mediante la razón, la fe ciega en un Dios inescrutable que hubiera podido crear el mundo con otras leyes si lo hubiese querido, la teoría averroísta de la doble verdad, etc.) no fueron defendidas directamente por Gabriel. Fue Lutero mismo quien fue más allá de su maestro. Cfr. L. W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors,* Cambridge, Harvard University Press, 1969, pp. 81-82.

[5] Cfr. A. McGrath, *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough,* West Sussex, Wiley-Blackwell, p. 188.

significa que no hay nada que limite o condicione la potestad divina[6]. Dios no está obligado a someter sus decretos a las necesidades humanas, de modo que la salvación no puede hacerse depender de las «obras», como afirmaba la Iglesia católica. El decreto de la salvación permanece oculto a los humanos, es decir, que debemos simplemente aceptar que unos hombres fueron llamados por Dios y otros no. No es que Dios sea injusto con los que no ha llamado ni escogido, sino que, simplemente, lo ha *querido* de este modo. Hubiera podido querer otra cosa, pero lo que ha querido debe ser visto como bueno y justo, *solo porque así lo ha querido*[7]. La razón humana es incapaz de comprender el misterio de la salvación, por lo cual debemos simplemente aceptar con humildad la voluntad de Dios. Es esto, precisamente, lo que señaló con precisión Edgar Bauer en el epígrafe con que comienza este capítulo: tanto la monarquía como la religión se fundan en el supuesto de que el hombre es un ser débil, sometido y angustiado, incapaz de ser libre por sus propias fuerzas, necesitado siempre de una guía que lo proteja durante su peregrinaje por la tierra[8]. Es sobre este tipo de *supuestos antropológicos* que se funda la teología política de la Restauración contra la que combatirán los jóvenes hegelianos.

---

[6] Como bien lo explica el filósofo español Antonio Rivera, esto significa que Lutero y Calvino han eliminado la separación que hacía la teología escolástica entre *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata,* operación que servirá de base al pensamiento absolutista de Hobbes, para quien los poderes divino y estatal son siempre absolutos. Cfr. A. Rivera, *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo,* Córdoba, Almuzara, 2007, p. 204.

[7] Cfr. L. W. Beck, *Early German Philosophy,* cit., p. 98. Según Blumenberg, el problema con el nominalismo es que deslegitima la pretensión básica de la escolástica, en el sentido de que la teología puede mediar entre la razón y la fe. Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (erneuerte Ausgabe), Fráncfort, Suhrkamp, 1977. Lo cual, como veremos luego, legitima el «poder soberano» de suspender cualquier ley sin explicación alguna. Si la voluntad de Dios es inescrutable, si lo que tenemos al frente es una *potentia absoluta,* si no existe garantía objetiva alguna, entones toda ley puede ser suspendida.

[8] Afirma Bauer: «Así como la conciencia religiosa, en términos jurídicos y políticos, se funda en la desconfianza del hombre en sus propias fuerzas, también la misma conciencia capta a la especie humana en general como débil y dependiente *(Unselbständig).* La conciencia religiosa le da al hombre un Dios que lo conduce; crea este Dios para que la majestad que no se encuentra en el hombre pueda encarnarse en un ser celestial ubicado más allá. Un Dios trascendente, por tanto, que guía al hombre con su gracia, un salvador que eleva al hombre débil y pecador del polvo de su condición terrena: esos son los dogmas sin los cuales no existe la religión. La vida aparente *(Scheinleben)* en el cuerpo terrenal y el verdadero ser del hombre en una vida ulterior, son las representaciones con las que se consuela el hombre religioso. Por tanto, el hombre será religioso mientras su espíritu permanezca no libre». E. Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat,* Berna, Druck und Verlag von Jenny Sohn, 1844, p. 22.

Ahora bien, y aquí viene el segundo punto que quisiera resaltar, la prédica teológica de Lutero generó consecuencias impensadas. En un principio, Lutero quería mantener *separados* el poder espiritual y el poder temporal. Su crítica a la Iglesia católica radicaba, precisamente, en que ella había confundido fatalmente los dos ámbitos, convirtiéndose en un sistema legal y político. Pero, de otro lado, también criticaba a los movimientos radicales anabaptistas, que querían sacar todas las consecuencias de la Reforma y levantaban pretensiones políticas en nombre de la fe religiosa. Sin embargo, debido a las amenazas que se cernían sobre su reforma, Lutero se vio empujado a buscar la protección de los príncipes alemanes, estableciendo compromisos entre la fe protestante y la monarquía. De modo que, a pesar de que originalmente quería recuperar la *inmediatez* de la comunión entre Dios y el hombre, Lutero terminó aceptando la mediación política de la fe, lo cual desembocó en la unificación de los dos poderes, el eclesial y el temporal, replicando así lo mismo que antes criticaba de la Iglesia católica. A partir de la Reforma protestante, Estados confesionales como Prusia levantarán la pretensión de ser, al mismo tiempo, poder espiritual y poder temporal. Dicho de otro modo, la consecuencia política más inmediata de la Reforma es la *deificación del Estado,* cuestión que Hobbes dejó clara en el *Leviathan*[9]. El soberano termina reuniendo, en su propia persona, todos los poderes. Como veremos luego, tal era la pretensión de las elites intelectuales y políticas de Prusia durante todo el siglo XVIII. Podemos decir entonces, con base en los dos puntos mencionados, que la *teología política de la Restauración* es una consecuencia del cambio en las relaciones de poder generado por la Reforma protestante. Es frente a esto que van a luchar Hegel y sus discípulos.

En el contexto de lo ya explicado, no resulta difícil entender por qué algunos luteranos sintieron que la Reforma de Lutero había traicionado sus principios. Con el surgimiento de los Estados protestantes, que reunían en sí mismos el poder político y el eclesiástico, no pocos sintieron que el principio de la comunión inmediata entre Dios y el hombre, que estaba en

---

[9] Solo que Hobbes, a diferencia de lo que ocurrió en Prusia, busca un terreno teológicamente neutral, en el que no sea la conciencia quien legisle sobre la legitimidad del soberano, con el fin de obtener la paz. De modo que, como señaló Schmitt, Hobbes busca neutralizar la guerra mediante la despolitización de la religión. La conciencia quedará recluida en el «foro interno» y no podrá salir hacia el terreno de lo público, donde manda exclusivamente el soberano. En Prusia, por el contrario, el Estado es confesional y el soberano está legitimado por la fe luterana. Recordemos que el rey Federico Guillermo IV (el mismo que trajo a Schelling a Berlín en 1840 para reemplazar a Hegel) se rodeó de funcionarios puritanos.

el corazón mismo de la Reforma, se había perdido. Cuando el protestantismo se vuelve la religión oficial del Estado, conforme a lo convenido en 1555 por la Dieta de Augsburgo[10], la Reforma parecía haber derivado en aquello contra lo cual luchaba: un nuevo aparato eclesiástico –como el catolicismo– vinculado a los «poderes de este mundo». Surge entonces un movimiento teológico-filosófico de oposición al luteranismo ortodoxo, que algunos han denominado la «Contrarreforma protestante»[11]. Pero lo más interesante de todo es que los inconformes luteranos utilizaron la *filosofía de Spinoza* como arma para recuperar el espíritu de la Reforma. Si bien el filósofo judío era difamado sin piedad por la ortodoxia protestante, había sectores teológicos disidentes que lo miraban con mucha simpatía. El *Tratactus* resultó importante para estos disidentes justo por las *mismas* razones que ofendían a los ortodoxos: criticaba la lectura dogmática de la Biblia, defendía el ideal de una religión universal y proclamaba la separación entre la Iglesia y el Estado. Pero, por encima de todo, la filosofía de Spinoza se ofrecía como el antídoto perfecto para combatir el viejo dualismo ontológico cristiano, reproducido por Lutero. En lugar de esto, lo que tenemos es una *visión panteísta* en la que el mundo material y el mundo espiritual no están separados, sino que forman parte de la misma sustancia. Todo esto marcará el desarrollo de la teología alemana de la *Frühaufklärung,* como veremos más adelante[12].

---

[10] Aquí se acordó respetar el principio *cuius regio, eius religio,* que daba a cada príncipe alemán la potestad de elegir qué religión (católica o protestante) tendrían sus súbditos.

[11] Cfr. L. W. Beck, *Early German Philosophy,* cit.; F. C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte,* Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 50.

[12] María Jimena Solé dice que «durante lo que suele señalarse como *Frühaufklärung* –la temprana Ilustración alemana– Spinoza encontró adeptos en el seno de la teología. El espinosismo fue reivindicado por ciertos pensadores anónimos y clandestinos en el contexto de la discusión suscitada por la crisis en el interior de la Iglesia reformada y el surgimiento del movimiento pietista, que, si bien afirmaba la irreductibilidad de la fe a la razón y la necesidad del sentimiento como fuente de la moral, intentaba hasta cierto punto conciliar el luteranismo con algunos elementos propios del ideario ilustrado [...]. En efecto, estos hombres luchaban por la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la separación entre Iglesia y Estado. Defendían además la necesidad de realizar una lectura histórica y filológica de la Biblia. El método de exégesis textual presentado en el *Tratado teológico político,* que proponía realizar la interpretación *ex Scriptura sola* para comprender el sentido de las Sagradas Escrituras y presentaba una fuerte impronta racionalista, permitía a todo el mundo leer la Biblia en busca de las verdades de la religión. Por lo tanto, el método exegético espinosista parecía adecuarse al principio más fundamental del protestantismo que estos pensadores disconformes intentaban re-

Lo anterior explica lo dicho por el historiador de las ideas Frederick Beiser, en el sentido de que «el atractivo del panteísmo yace profundo en el seno del luteranismo» y que «el panteísmo fue el credo secreto del luteranismo ortodoxo»[13], lo cual coincide punto por punto con lo señalado por Heinrich Heine, en el sentido de que el panteísmo ha sido siempre la «religión secreta» de la intelectualidad alemana[14]. ¿Qué significa esto? Que la doctrina espinosista de la *inmanencia de Dios* «resuena» claramente con el principio luterano de recuperar la comunión entre Dios y el hombre, pero superando todo amago de dualismo. Un Dios que no es sobrenatural, sino que se identifica con todas las cosas, puede ser accesible para *todos,* sin tener que recurrir a una elite de teólogos. Es posible tener una experiencia *inmediata* de Dios –y saber cómo comportarnos éticamente– sin tener que pasar por el filtro de la lectura *teológica* de la Biblia mediada por estructuras eclesiales, académicas y estatales. De hecho, la misma autoridad de la Biblia, en manos de las Iglesias protestantes, se había convertido en una «bibliolatría» erudita que se interponía entre Dios y el corazón de los hombres. De modo que, como señala Beiser, «los ideales de Lutero conducen al panteísmo una vez que la autoridad de la Biblia es rechazada», a tal punto de que el panteísmo se convirtió en una especie de «luteranismo sin Biblia»[15]. La negación que hace Spinoza de las causas finales y la providencia, así como su afirmación de un Dios impersonal, tendría impor-

---

cuperar». M. J. Solé, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito,* Córdoba, Brujas, 2011, pp. 118-119.

[13] Cfr. F. C. Beiser, *The Fate of Reason,* cit., p. 52.

[14] Cfr. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland,* en *Sämtliche Werke,* Siebenter Band, Leipzig, Insel Verlag, 1910, pp. 264-267. A propósito de la figura de Heine, muchos lo han vinculado con el movimiento joven-hegeliano. Karl Löwith lo incluye en su antología de textos publicada en 1962. Cfr. K. Löwith, «Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer», en *Die hegelsche Linke,* Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962. Estudiosos muy reconocidos del marxismo como Martin Hundt afirman que el texto de 1833 que acabo de referenciar, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland,* contiene ya el programa filosófico y político que sería desarrollado luego por los jóvenes hegelianos. Cfr. M. Hundt, *Der Junghegelianismus im Spiegel der Briefe,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837-1844),* Berlín, Akademie Verlag, 2010, p. 15. Lo cierto es que Heine no es mencionado por los autores principales del movimiento y apenas fue buscado por Ruge durante su estancia en París en 1844, sin que se consolidara ninguna colaboración entre ellos. Martin Hundt dice que Heine no gozaba de muy buena fama entre los hegelianos debido a su personalidad «cínica». *Ibid.,* p. 24.

[15] F. C. Beiser, *The Fate of Reason,* cit., pp. 60-61.

tantes consecuencias para la izquierda hegeliana, como veremos más adelante. Por ahora me interesa señalar que el panteísmo de Spinoza abrió la puerta para una *lectura inmanentista del dogma de la encarnación de Dios* que conduciría, sin embargo, y en contra de lo dicho por Spinoza, a la noción antropocéntrica del hombre como «ser genérico» *(Gattungswesen),* verdadero concepto articulador de todo el movimiento joven-hegeliano.

Se comprenderá por qué razón Spinoza era visto en la Alemania del siglo XVII como la encarnación de todos los males. No solo amenazaba la imagen luterana del hombre pecador e impotente ante la voluntad inescrutable de Dios, sino que también amenazaba los cimientos mismos del Estado confesional, al favorecer un gobierno republicano basado en la *separación de poderes.* Estos dos puntos son clave, pues explican la persecución política que sufrieron los espinosistas alemanes durante aquella época[16]. El Dios de Spinoza nada tenía que ver con el Dios personal de la Biblia que predicaban los pastores luteranos cada domingo en el sermón. Se trata de un Dios *impersonal,* concebido enteramente por la razón, sin ayuda de la revelación. No es, por tanto, un Dios compasivo, amoroso, intencional, etc., sino un sistema de leyes racionales que se identifica con la naturaleza. Los actos de Dios tampoco son producto de una voluntad inescrutable y libre, sino que obedecen a un conjunto de leyes causales que gobiernan el mundo. Quedaba socavada de este modo la imagen luterana de un *Deus Absconditus* que deja en incertidumbre a la razón humana oscurecida por el pecado. En su lugar, surge la imagen de un *hombre rehabilitado,* capaz de conocer el mundo por medio de la razón, sin necesidad alguna de la gracia[17]. Pero, además, con su tesis de que la Biblia no es un libro de inspiración divina, defendida en el *Tratactus* (publicado en Alema-

---

[16] Tan solo un botón para la muestra. Debido a la acusación de «espinosismo», el filósofo alemán Christian Wolff fue destituido de su cargo como profesor en la Universidad de Halle el 8 de noviembre de 1723, con órdenes de abandonar territorio prusiano dentro de las siguientes 24 horas. A la expulsión de Wolff siguieron juicios sumarios contra 26 profesores de diferentes universidades alemanas, supuestamente culpables del mismo crimen. Tanto fue el escándalo, que en la ciudad universitaria de Tubinga se convocó un debate para determinar si la doctrina de Wolff era útil o perniciosa para el Estado. El resultado fue el mismo que en Prusia: la filosofía de Wolff fue prohibida en la universidad por decreto del príncipe elector. Cfr. J. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad, 1650-1750,* México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 675.

[17] Con todo, la filosofía de Spinoza no puede ser reducida a ningún tipo de antropocentrismo, por lo cual es necesario establecer una discontinuidad entre su pensamiento y el de los jóvenes hegelianos, más allá de los puntos de convergencia que pudieran detectarse. Diría incluso que, en algunos puntos, estos caen más atrás de Spinoza.

nia hacia 1670) Spinoza socava también la doctrina del derecho divino de los reyes, sustentada por la revelación. De modo que el panteísmo acababa no solo con la idea de que no existen criterios objetivos de acción, conocidos por la razón, sino también con la sacralidad del orden estamental promovido por el Antiguo Régimen[18].

No me voy a ocupar aquí de los filósofos espinosistas que hacia mediados del siglo XVII tuvieron que sumergirse en la clandestinidad debido a la feroz persecución desatada contra el «filósofo maldito»[19]. Mencionaré tan solo a dos de ellos, debido a la influencia que tuvieron sobre los jóvenes hegelianos. Me refiero a las figuras de Pierre Bayle, a quien Feuerbach dedicaría un libro completo, y de Johann Christian Edelmann, reconocido por Bruno Bauer como su precursor inmediato. A través de su muy leído *Diccionario histórico y crítico* (publicado en 1697 y ampliado en 1702), Bayle consiguió posicionar a Spinoza como un «ateo virtuoso», es decir, como un filósofo que, a pesar de estar equivocado en cuestiones metafísicas, llevaba una vida piadosa dedicada al estudio y la práctica de la virtud. Con ello pudo lavar un poco la imagen de «demonio» que hasta entonces tenía Spinoza en el seno de los teólogos alemanes. Edelmann, por su parte, publica en 1740 el libro *Moses mit aufgedecktem Angesicht*[20], donde declara que Spinoza tiene razón al afirmar que las enseñanzas de la Biblia pueden ser descubiertas por la razón humana, sin requerir el auxilio de la revelación. Pero además manifiesta su rechazo al régimen absolutista monárquico, el cual niega la igualdad de todos los hombres y posiciona

---

[18] Héctor del Estal Sánchez lo formula maravillosamente de esta manera: «Las implicaciones sociales y políticas del panteísmo eran múltiples. En primer lugar, el panteísmo suponía una forma de igualitarismo, pues la divinización del ser humano y su equiparación dentro de la sustancia divina venía a "dinamitar" el orden estamental del Antiguo Régimen: todos los seres humanos serían iguales en cuanto a dignidad divina y, por ello, la jerarquía social estamental no podía ser ya considerada como un reflejo del orden de la creación o de la providencia divinas; especialmente, suponía el cuestionamiento del estatus del clero y de la Iglesia como clase e institución privilegiadas en virtud de su papel de portadoras de la verdad revelada. En segundo lugar, el panteísmo también podía ser la base religiosa para fundar un cosmopolitismo, pues suponía la negación de la idea de pueblo elegido. En tercer lugar, implicaba un humanismo, pues acababa con toda idea de naturaleza caída, pecado original y gracia salvífica: la divinización del hombre y la naturaleza se traducía en un giro intramundano que confiaba en las propias fuerzas humanas y su armonía con la naturaleza». H. Sánchez, «La religión secreta de los alemanes: panteísmo y revolución en la Alemania decimonónica (1831-1848). Primera parte», en *Araucaria. Revista Iberoamericana de filosofía* 43, año 22, p. 159.

[19] Véase el capítulo VIII del libro de L. White Beck, *Early German Philosophie,* cit.

[20] *Moisés con el rostro descubierto.*

como reyes a los más ignorantes[21]. Luego publica en 1746 su *Glaubens-Bekenntnis,* en el que dice que la Biblia no es un libro inspirado por Dios, sino escrito por hombres, abriendo la puerta al ateísmo que tanto admiró en él Bruno Bauer. Edelmann pagó, sin embargo, muy caro su osadía, pues fue expulsado de Berlenburg, su ciudad de residencia, vio como sus obras fueron quemadas en 1750 y murió pobre y enfermo en Berlín, en 1767[22].

Pietistas en rebelión

Por ahora quiero centrarme en la continuación de la polémica alemana en torno al panteísmo durante la segunda mitad del siglo xviii. El punto que quiero resaltar es que, ya para este momento, sobre todo después de la Revolución francesa, las elites conservadoras de Alemania detectaron con claridad que el panteísmo es el verdadero enemigo por vencer, si es que querían evitar que el terremoto de la Revolución (y de la guillotina) llegase hasta las tierras germanas. Y como bien dice Sánchez, «esta es la razón por la que los pensadores contrailustrados y antirrevolucionarios de finales del siglo xviii y principios del xix recurrieron a la teología política como vehículo de expresión de este temor»[23]. No me voy a centrar aquí en el célebre *Pantheismusstreit*[24], sino tan solo en la figura de Friedrich

---

[21] Esto a pesar de que Edelmann encontró refugio temporal en la Prusia de Federico II el Grande, quien ofreció protegerlo de sus persecutores a condición de que guardara silencio para siempre. El «rey filósofo» dio asilo en Berlín a personajes abiertamente ateos, como el conde de d'Holbach, y no dudó en favorecer esa libertad de expresión por la que tanto luchó Spinoza. También protegió a dos filósofos que harían mucho por reivindicar el prestigio de Spinoza en Alemania: Moses Mendelssohn y Gotthold Ephraim Lessing. Ambos compartían con Spinoza la confianza en el poder de la razón y defendían la tolerancia religiosa.

[22] Cfr. M. J. Solé, 2011, *Spinoza en Alemania (1670-1789),* cit., pp. 125-130.

[23] H. Sánchez, «La religión secreta de los alemanes», cit., p. 161.

[24] Para este tema, véanse M. J. Solé, «Estudio Preliminar. La polémica del espinosismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias», en *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2013; F. C. Beiser, *The Fate of Reason,* cit.; B. Lord, *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze,* Londres, Palgrave Macmillan, 2011. Valdría la pena recordar las circunstancias que desencadenaron el debate. Todo empieza cuando el escritor Friedrich Heinrich Jacobi hace públicas en 1785 una serie de cartas suyas a Moses Mendelsohn, en las que «revela» que su amigo común Gotthold Ephraim Lessing profesaba el espinosismo. Las cartas son presentadas como una conversación ficticia entre Lessing y Jacobi, en la que este se muestra sorprendido por la aceptación que

Heinrich Jacobi, principal exponente del pensamiento conservador en Alemania, una especie –según se ha dicho– de Burke alemán. Al igual que los teólogos ortodoxos del siglo XVII, Jacobi sospecha que el espinosismo, expresión máxima del racionalismo ilustrado, constituía un peligro para las costumbres morales de la sociedad, ya que conducía indefectiblemente al ateísmo y al fatalismo. Para argumentar esta posición, Jacobi recurre a un viejo tema de la filosofía escolástica: las relaciones entre la razón y la fe. Pero, lejos de recuperar autores clásicos como santo Tomás, Jacobi parece retomar los argumentos básicos del nominalismo de Ockham que tan útiles habían sido para Lutero. Pero lo hace, curiosamente, a través de un diálogo con Kant, quien ya para 1781 había publicado su *Kritik der reinen Vernunft.*

En el Apéndice VII de la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Mendelssohn* (1789)[25], Jacobi argumenta que la razón es una facultad que tiene límites que no pueden ser rebasados. La razón está sometida el predominio de la voluntad, de tal manera que resulta imposible abstraer racionalmente el objeto de conocimiento de aquello que se da inmediatamente a la *percepción sensible.* Es decir que el objeto es «lo que al mismo tiempo puede ser visto con los ojos, escuchado con el oído y percibido con el olfato: en una palabra, lo que el *sensus communis,* el alfa y el omega de todas percepciones, ofrece al entendimiento en el sentido más elevado»[26]. La pregunta es: ¿cuándo y por qué causas aparece la *ilusión* de que la razón es una facultad que puede dar cuenta del mundo con independencia de la voluntad y las sensaciones? La tesis de Jacobi es que este es un engaño propio del *uso del lenguaje.* Es cierto que el lenguaje es un medio para la conservación de la vida, y que existe, por tanto, una co-

---

aquel ha hecho del principio básico del panteísmo *(hen kai pan).* La intención de Jacobi no es, sin embargo, exponer directamente a Lessing como ateo (quien había muerto cuatro años antes), sino entablar un debate público en torno a la pertinencia de la doctrina espinosista. Pues, según Jacobi, aceptar que la razón es la única autoridad que puede explicarlo todo, equivale en última instancia a aceptar la tesis de que todo sucede por una «razón suficiente», es decir, a negar que somos agentes libres. Lo que se combate aquí es el racionalismo ilustrado y el panteísmo, que, según Jacobi, conducen al determinismo y no permite la libertad ni la responsabilidad moral. Ya veremos cómo por este camino se irán labrando las ideas que luego se harían hegemónicas durante el periodo de la Restauración.

[25] La primera edición había sido de 1785. Utilizaré la edición alemana de las *Obras completas* editada por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, tomo I *(Schriften zum Spinozastreit),* publicada en 1998.

[26] F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (erweiterung der Zweiten Auflage), en *Werke,* ed. de K. Hammacher y W. Jaeschke, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, p. 248.

nexión intrínseca entre el lenguaje y la razón práctica. Pero en la medida en que las necesidades materiales del hombre pudieron ser satisfechas de mejor forma, es decir, cuando la sociedad alcanzó un cierto nivel de civilización, el lenguaje adquirió autonomía. La capacidad de *abstracción* propia del lenguaje (que en sí es legítima) hizo que aparecieran conceptos independientes de la sensación. Conceptos *creados por el lenguaje mismo* que se caracterizan por tener rasgos abstractos: existencia, movimiento, acción, reacción, espacio, conciencia, etcétera.

> Así surge un mundo de la razón en el que los signos y las palabras toman el lugar de las sustancias y las fuerzas. Nos apropiamos del universo en tanto lo desgarramos y creamos un mundo de imágenes, ideas y palabras hecho a la medida de nuestras capacidades, que es totalmente distinto del mundo real. Lo que creamos *(erschaffen)* de este modo lo entendemos perfectamente en la medida en que es nuestra creación. Lo que no se deja crear de esta manera, no lo entendemos. Nuestro entendimiento filosófico no puede ir más allá de su propia forma de producción[27].

Todo esto significa que los conceptos producidos por la capacidad de abstracción del lenguaje nada tienen que ver con los objetos «reales» y corren el peligro de falsificarlos. La razón nunca puede ir más allá de lo que ella misma crea, es decir, que no puede transgredir las leyes y operaciones formales del pensamiento. Pero cuando la razón pretende conocer aquello que no ha creado, cuando *confunde* sus propios conceptos con los objetos que le son dados inmediatamente por el mundo sensible (otorgándoles «realidad»), entonces «desgarra» la realidad y la cosifica, generando un extrañamiento del hombre con respecto a su propia vida. La razón se engaña cuando traspasa los límites que le ha fijado la naturaleza y confunde las palabras con las cosas, tomando las imágenes y palabras generadas por ella misma como si fueran el mundo de los seres reales y verdaderos. Es entonces cuando se precipita en la *ficción* de que ella puede y debe desentrañar las «causas últimas» de la existencia de todos los seres.

Ya vemos cómo, de la mano de Kant, Jacobi reintroduce el dualismo ontológico de Lutero en clave epistemológica. El hombre no puede conocer a Dios con base en la razón, puesto que esta tiene unos límites que legítimamente no puede traspasar. Jacobi no critica el uso de la razón (no es un «irracionalista»), sino que, como Kant, denuncia su uso *ilegítimo* cuan-

---

[27] *Ibid.,* p. 249.

do traspasa el ámbito de competencias que le es propio[28]. Al hacer esto, la razón incurre en aporías que no puede resolver, como por ejemplo al querer dar cuenta del *fundamento* del mundo, más allá –y con independencia– de sus condicionamientos naturales. Pero, nos advierte Jacobi,

> todo lo que la razón puede producir al diseccionar, enlazar, juzgar, clausurar y comprender de nuevo, son puras cosas de la naturaleza, y la razón misma, en tanto que es un ser limitado, pertenece a estas cosas. Pero la naturaleza entera, que es el epítome *(Inbegriff)* de todos los seres determinados, no puede revelar al entendimiento que investiga nada más que lo que está contenido en ella, esto es, un conjunto variado de cambios, seres y juegos formales, pero nunca un comienzo verdadero, nunca el principio real de algún ser objetivo[29].

Esto quiere decir que la razón debe abandonar su pretensión de establecer los principios fundamentales últimos de la realidad (que deben ser dejados a la fe), retirándose hacia un ámbito práctico y estratégico. Las operaciones que puede hacer la razón son siempre de tipo instrumental, condicionadas por intereses relativos a la conservación de la vida. La razón es siempre *razón instrumental* (mide, calcula, predice, abstrae)[30] y está siempre gobernada por intereses pragmáticos. No es posible entonces que la razón dé cuenta del *ser* del mundo, como sueña la metafísica, porque tal empeño cae fuera de sus competencias. Limitada por su propia naturaleza, la razón tan solo puede dar cuenta de lo condicionado (los fenómenos naturales), mas nunca de lo incondicionado[31]. Para Jacobi, la pregunta por

---

[28] Jacobi no niega el poder de la razón. Lo que dice es que la razón trabaja siempre con premisas que no pueden ser demostradas. Pues si quisiéramos demostrarlas, entonces caeríamos en un círculo vicioso, ya que toda demostración no puede menos que presuponer una serie de *creencias* que la validan. La razón, entonces, es incapaz de justificar racionalmente sus propias premisas. Todas ellas descansan sobre un «acto de fe».

[29] *Ibid.,* p. 259.

[30] En este sentido, Jacobi identifica a la razón *(Vernunft)* con el entendimiento *(Verstand).* Kant, por el contrario, dirá que la razón no puede ser confundida con el entendimiento, es decir, que no puede ser vista únicamente como razón analítica. En sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* Jacobi recupera (de forma un poco tosca) los resultados de la *Crítica de la razón pura,* pero no reconoció –como hará Kant– que la razón pueda ser capaz de formular parámetros morales de comportamiento universalmente válidos.

[31] «Ahora bien, y por todo lo dicho antes, ya que lo incondicionado *(das Unbedingte)* se encuentra fuera de la naturaleza y fuera de toda conexión natural con ella, pero ya que la naturaleza, que es el epítome de lo condicionado, se encuentra sin embargo dada en lo incondicionado y, consecuentemente, unida a él, entonces lo incon-

lo incondicionado, por el *fundamento* de los fenómenos naturales, pertenece al ámbito de la fe. Como el fundamento de lo condicionado tiene que ser a su vez incondicionado, y dado que la razón natural no puede comprenderlo, entonces acceder a ese fundamento exige un «salto de fe». Si alguien quiere conocer las causas últimas de todas las cosas, la condición incondicionada de lo condicionado, tendrá que renunciar al mundo de los conceptos y lanzarse hacia el mundo de la *creencia.* Tendrá que *abandonar la razón* –como decía Lutero– y confiar ciegamente en la *revelación.* Pues solo la revelación informa de que existe un Dios personal y transcendente que ha creado el universo a partir de la nada. En su conversación (novelada) con Lessing, y después de criticar el Dios racionalista e impersonal de Spinoza, Jacobi le dice: «Creo en una causa del mundo que es personal y con entendimiento» y aclara que para esto no necesita de la razón, sino que «me sirvo de un *salto mortale* fuera del asunto»[32]. Es decir que, para creer en el Dios personal de la Biblia, a Jacobi le basta con «saltar» hacia afuera del mundo ilustrado de la *Wissenschaft,* más allá del racionalismo espinosista, para instalarse en el ámbito de la fe. No cree en Dios *porque* la razón así lo aconseje, sino que cree porque quiere creer, más allá de lo que diga la razón. El *salto mortale* es precisamente eso: un *salto de fe,* más allá de las certezas artificiales que ofrece la razón, pues «el elemento de todo conocimiento y de toda actividad humana es la creencia»[33].

¿Cuál es el objetivo que persigue Jacobi con sus críticas al espinosismo? Nada menos que promover un «absolutismo teológico»[34] semejante

---

dicionado será denominado lo sobrenatural y no puede ser nombrado de otra manera. A partir de esto sobrenatural, lo natural o el universo no pueden sino haber surgido de manera sobrenatural. Más aún, ya que todo lo que se encuentra fuera de la conexión de lo condicionado, de lo mediado de manera natural, se encuentra también fuera de la esfera de la claridad de nuestro conocimiento y no puede ser entendido mediante conceptos, no podemos aceptar lo sobrenatural de ninguna otra forma más que como nos es dado, esto es, como un hecho: ¡ÉL ES! Esto sobrenatural, este ser de todos los seres, es lo que todas las lenguas llaman *Dios*». *Ibid.,* p. 261.

[32] *Ibid.,* p. 20.

[33] *Ibid.,* p. 228.

[34] La noción de «absolutismo teológico» la tomo ciertamente de Blumenberg, pero la utilizo en un contexto histórico diferente. En Blumenberg la expresión se refiere a la polémica del nominalismo y el realismo durante la escolástica medieval. Al convertir los universales en un producto exclusivo de la voluntad de Dios, es decir, al privarlos de toda referencia objetiva y metafísica, el hombre pierde las seguridades que necesita para vivir y debe comenzar a buscarlas en un nuevo fundamento. Ahora bien, aquí hago referencia a los debates teológico-filosóficos de la Alemania reformada de los siglos XVII y XVIII, en los que la categoría de «absolutismo teológico» toma una fuerza

al defendido por Lutero, es decir, afirmar que Dios es un ser trascendente cuya esencia no puede ser conocida objetivamente por medio de la razón, sino tan solo a través del *sentimiento religioso.* Por eso el racionalismo de Spinoza era visto por Jacobi como una amenaza para la moral y la religión. La pretensión de poder demostrar racionalmente los fundamentos del mundo natural, así como de la religión y la política, no puede sino generar consecuencias desastrosas. Se trata de una pretensión *desmesurada,* que confía ilegítimamente en los poderes de la razón y eleva al hombre hacia un lugar de preeminencia que no le corresponde. Como decíamos antes, la teología política de la Restauración postula la imagen de un hombre débil, incapaz de valerse por sus propias fuerzas y dependiente de la autoridad política. Lo que combate Jacobi con todas sus fuerzas es el intento de reemplazar la autoridad del sentimiento por la de la razón. Será, precisamente, frente a este absolutismo teológico que se levantará más tarde la filosofía hegeliana y el proyecto político de sus discípulos de izquierdas, como pronto lo veremos.

Jacobi piensa sobre todo en el proyecto estatal impulsado por Federico II el Grande *(der alte Fritz),* quien procuró gobernar conforme a los valores ilustrados, favoreciendo una mayor libertad de pensamiento y tolerancia religiosa, promoviendo reformas educativas y económicas, suavizando la censura política e impulsando el desarrollo de la ciencia[35]. ¿Qué

---

especial. Esto debido, como he dicho antes, a la influencia que tuvo el nominalismo en Lutero, pero también en Jacobi. En líneas generales concuerdo con lo dicho por el filósofo español Antonio Rivera García, en el sentido de que la negación de la libertad humana y la acentuación de la potencia divina deben buscarse (también) en la tradición de la teología protestante. Refiriéndose a Blumenberg, Rivera dice lo siguiente: «Creo que la tesis de este filósofo debe ser replanteada en el sentido de dar mayor importancia a la Reforma que al nominalismo. Pues solo en el ámbito cultural protestante se podía sentir el desafío planteado por la omnipotencia divina. Solo aquí Dios estaba caracterizado por su *potentia absoluta*». A. Rivera, «Blumenberg y el debate sobre la secularización», en *Eikasia. Revista de Filosofía* 244 (2012), p. 7.

[35] Según Beiser, Jacobi también piensa en las reformas implementadas en 1781 por José II de Austria, emperador de la casa de Habsburgo, quien se impregnó desde su juventud con los ideales racionalistas de la ilustración y quiso gobernar conforme a ellos. Abolió la servidumbre, eliminó la tortura, decretó la libertad de culto, liberalizó los mercados, construyó numerosas obras públicas e implementó un sistema moderno de recaudación de impuestos. Cfr. F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800,* Cambridge, Harvard University Press, p. 146. Lo que parece molestarle a Jacobi fueron sus métodos autoritarios y dogmáticos. Impuso la uniformización lingüística (el alemán como lengua oficial del reino, por encima de las peculiaridades culturales de la población húngara) y promovió una reforma de la Iglesia católica que buscaba purificarla de sus arcaicos ritua-

había de malo en querer extender los beneficios de la ilustración a cada vez mayores capas de la población? En opinión de Jacobi, el problema de este proyecto radica en tener que *obligar a las personas a ser libres.* Pues las virtudes racionales que proclama la ilustración solo pueden ser conseguidas a costa del sacrificio de los valores tradicionales y la confianza en las instituciones religiosas, cosa que la gente solo podrá lograr *violentando* sus sentimientos más naturales y espontáneos: «Razonando jamás llegará el ser humano a ser sabio, virtuoso o bienaventurado: deberá ser movido a ello»[36]. La ilustración no conseguirá nunca cambiar la moral de los hombres y, por ello, tendrá que recurrir necesariamente a la *tiranía de la ley.* Querer realizar la utopía de una sociedad donde las personas hagan de la razón su guía única de comportamiento, es un proyecto insensato que solo puede generar destrucción y caos. Esto fue precisamente lo que ocurrió con la Revolución francesa.

En efecto, Jacobi se mostró escéptico desde el comienzo con las noticias que llegaban de la Revolución francesa, porque no creía en los beneficios de un gobierno fundado en la razón. Pues si esta –como se dijo antes– es una facultad puramente formal que se limita a inferir, calcular, medir y abstraer, entonces resulta necio creer que la razón puede decir algo *sustantivo* con respecto al bien común de la sociedad, y menos aún con respecto a la moralidad de los ciudadanos. Fundar la política en algo tan abstracto como los *Derechos del hombre y el ciudadano* no puede ser sino un error fatal, tal como lo muestra el anarquismo desencadenado por los jacobinos en Francia. El terror de los jacobinos es el verdadero rostro de la *razón ilustrada.* Jacobi piensa que el fundamento del Estado y la política no ha de buscarse en principios de la razón, sino en la revelación de Dios que se encuentra en la Biblia. No era un defensor de la teocracia o un reaccionario como De Maistre, pero sí estaba preocupado por el impulso secularizador del racionalismo moderno. Si los viejos valores morales desaparecen a cambio de una ética laica y racional, entonces ya no habrá lugar en el mundo para el honor, la caridad, el amor y la piedad. El gran error de la Revolución francesa fue creer que los ciudadanos pueden ac-

---

les y supersticiones. Mandó cerrar todos los monasterios que no apoyaran la educación pública y gratuita de los súbditos, eliminó fiestas religiosas, creó nuevas plazas en los seminarios y universidades que debían ser ocupadas por candidatos entrenados en la teología racionalista, etc. Según Jacobi, las reformas ilustradas, encaminadas a combatir las fuerzas oscuras de la superstición, solo pueden ser implementadas a través de la fuerza tiránica del Estado. ¡No se puede convencer a la gente para que sea «ilustrada»!

[36] F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn,* cit., p. 130.

tuar moralmente sin espiritualidad, sin fe alguna en los misterios de la vida, basados únicamente en normas racionales implementadas por el Estado[37].

Me he detenido en el pensamiento epistemológico y político de Jacobi, pues considero que se trata de una figura clave para entender el ambiente conservador y antirrevolucionario del periodo del *Vormärz* en el que vivieron Hegel y sus discípulos. Ambiente que favorecía una teología política que postulaba la fe y el sentimiento religioso como forma privilegiada de acceso a lo incondicionado, por encima de los conceptos de la razón[38]. Nociones tales como *Empfindung* (sensación), *Wahrnehmung* (percepción), *Anschauung* (intuición) y *Gefühl* (sentimiento) empezaron a ser usadas con frecuencia por escritores, filósofos, teólogos y artistas alemanes para hablar de su «experiencia original» *(Ur-erfahrung)* del ser. Tal experiencia no necesita de prueba racional alguna, pues –como mostró la teoría de la revelación de Jacobi– supone de entrada una manifestación *inmediata* del Absoluto. Lo importante no es pensar lo incondicionado, sino tener una «experiencia interna» de ello mediante el sentimiento *(Selbstgefühl)* de nuestro propio ser individual. Pues incluso de nuestra propia existencia no tenemos ningún concepto, sino tan solo intuiciones. El sentimiento es, entonces, un órgano superior de conocimiento que trasciende la conciencia racional, a través del cual se nos revela la realidad misma. El sentimentalismo romántico *(Schwärmerei)* se constituyó en una especie de «sentido común» en los círculos pietistas de Alemania durante el periodo de la Restauración, pero especialmente hacia finales de los años 1830[39]. Este «absolutismo teológico», que enfatiza la debilidad de la razón humana y su incapacidad para conocer el ser objetivo de las cosas, se convirtió en el mejor aliado tanto del romanticismo, como del conservadurismo político.

Jacobi era un pensador cercano a los *pietistas,* secta luterana que gozaría de mucha influencia durante las tres primeras décadas del siglo XIX en Alemania. El movimiento pietista surge en el siglo XVII como reacción a la degradación moral provocada por la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), pero sobre todo en contra de la forma en que la Iglesia luterana desatendió las necesidades morales y religiosas de la gente durante esa época terrible de la historia alemana. El pietismo buscaba una forma más directa, menos dogmática y más moral de llevar la vida cristiana. Condena

---

[37] Cfr. F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism,* cit., p. 151.

[38] Cfr. M. Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism,* Nueva York, State University of New York Press, 2004, pp. 55-75.

[39] Conexión muy bien detectada por Arnold Ruge, de cuya obra nos ocuparemos en la tercera parte del libro.

los sermones en latín y favorece el uso de la lengua vernácula, más cercana a las necesidades espirituales del creyente. Aboga por una vida religiosa sin rituales ni ceremonias, centrada en la contemplación y las buenas obras. Los creyentes debían vestir con simplicidad, lejos de toda ostentación y lujos. No en vano Beck se refiere al pietismo con el nombre de «monasticismo laico»[40]. Muy pronto se convirtió en una fuerza social poderosa que comenzó a conquistar lugares en el mundo universitario, particularmente en el seno de la Universidad de Halle, fundada en 1694[41]. Desde allí se posicionó en contra de la filosofía racionalista de la *Aufklärung,* logrando influenciar el pensamiento de importantes filósofos alemanes del siglo XVIII como Lavater, Jacobi, Herder y Hamann, pero también ejerció una fuerte influencia sobre el movimiento romántico. De este modo, el pietismo fue perdiendo su fervor religioso original, hasta convertirse en un partido antiintelectualista y reaccionario.

En efecto, tanto los pietistas como los románticos rechazaban el racionalismo político, es decir, el intento de construir la sociedad conforme a principios abstractos, tal como pretendían los enciclopedistas franceses. Si en algo coincidían los artistas y pensadores románticos, los teólogos pietistas y los intelectuales conservadores, era en su visión de que la sociedad no es un *mecanismo* que pueda ser construido de acuerdo con un plan general, sino un *organismo* que se desarrolla con el tiempo[42]. Ningún principio racional y objetivo puede ofrecer la *motivación* suficiente para mejorar nuestra conducta ciudadana. De modo que, en lugar de adaptar esa conducta a los principios de la razón, deberíamos operar al revés: adaptar estos a nuestras formas de experiencia histórica. Pues de otro modo, si nos dejamos guiar únicamente por criterios racionales, si buscamos sustituir

---

[40] Cfr. L. W. Beck, *Early German Philosophy,* cit., p. 158.

[41] No es extraño que precisamente haya sido en la ciudad de Halle donde Ruge funda los *Hallischen Jahrbücher,* el periódico que serviría como órgano de expresión y articulación de la izquierda hegeliana.

[42] Cfr. M. Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism,* cit. Jacobi lo decía de este modo: «Así como cada época tiene su propia verdad, cuyo contenido es el contenido de la experiencia, también tiene su propia filosofía viviente, la cual representa el modo de actuar dominante de esa época en su progreso. De allí se seguiría que las acciones de los seres humanos no deben ser derivadas de su filosofía, sino que su filosofía debe ser derivada de sus acciones; que su historia no surge de su modo de pensar, sino que su modo de pensar surge de su historia». F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn,* cit., p. 133. Y más adelante agrega: «Toda historia avanza mediante la instrucción y las leyes; y toda formación humana se escribe a partir de ella. No a partir de las leyes de la razón, o de amonestaciones conmovedoras, sino a partir de la indicación *(Anweisung),* representación, ejemplo, crianza, ayuda, consejo y acción, servicio y mandato». *Ibid.,* p. 138.

el poder de las tradiciones culturales por principios universales abstractos, la gente perderá su orientación moral y el Estado ya no tendrá base alguna para garantizar la *obediencia* del pueblo. Jacobi había dicho que el ser humano es tan débil e imperfecto que no puede ni seguir su propia ley, lo cual significa que necesita ser guiado tutorialmente por las autoridades tradicionales constituidas (reyes, sacerdotes, educadores, funcionarios, padres de familia). El pueblo no puede tomar decisiones propias sobre asuntos de gobierno, como afirma la teoría de la soberanía popular. Tales decisiones deben recaer sobre aquellas personas que *nacieron para mandar,* las clases nobles de la sociedad, pues de otro modo se pondría en peligro el orden jerárquico de la sociedad –sancionado por Dios–, el viejo *Ständesstaat* que la monarquía buscaba defender a toda costa.

Este vínculo entre la epistemología mística de Jacobi, el sentimentalismo romántico y el conservatismo político se dejó sentir muy fuerte en el pensamiento de uno de los filósofos políticos más importantes del primer tercio del siglo XIX en Alemania: Friedrich Julius Stahl. Se trata de un pensador judío convertido muy joven al protestantismo y vinculado a la neoortodoxia luterana desde sus estudios en la Universidad de Erlangen, donde también estudiarían Feuerbach y Stirner. Como ya se dijo, los pietistas rechazaban la teología racionalista y enfatizaban una práctica fundada en el «despertar del alma» *(Erweckung)* mediante la experiencia subjetiva de Dios. Tanto era el terreno ganando por el pietismo hacia comienzos del siglo XIX, que incluso el rey de Prusia, Federico Guillermo IV, se mostró atraído por el «despertar» religioso impulsado por este movimiento[43]. Pero más allá de sus influencias pietistas, Stahl se mostró atraído desde joven por el pensamiento de Jacobi[44] y luego por la «filosofía positiva» de Schelling, de las que tomó herramientas para la redacción de su obra *Rechts-*

---

[43] Sin duda esto tuvo que ver con el hecho de que el pietismo fue un fenómeno iniciado en el seno de la aristocracia. Cfr. J. E. Toews, *Hegelianism,* cit., p. 245. Cuando Federico Guillermo se convierte en rey de Prusia, impulsa una política orientada hacia la unión de Iglesias calvinistas y luteranas *(Preussische Landeskirche)* bajo su mandato. Esta unión entre el protestantismo ortodoxo y el Estado prusiano, animado por el medievalismo de los intelectuales románticos, constituyó un poderoso ariete del proyecto restaurador contra las tendencias liberales y republicanas. Cfr. W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of radical Social Theory,* Nueva York, Cambridge University Press, 1999, p. 45.

[44] Dieter Grosser informa que su maestro fue Thiersch, un teólogo cercano al círculo intelectual de Jacobi, quien introdujo a Stahl en su pensamiento y lo familiarizó con su crítica de la razón ilustrada. Cfr. D. Groesser, *Grundlagen und Struktur der Staatslehre Friedrich Julius Stahls,* Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 1963, pp. 10-11. Como ya veremos, la metafísica de la personalidad de Jacobi tendrá una influencia central en la filosofía política de Stahl.

und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung, publicada en 1830[45].

La obra es un claro ejemplo del *absolutismo teológico* de la Modernidad primera que mencionábamos antes, pues afirma que el Estado es una institución divina que debe ajustarse a la voluntad de Dios revelada en la Biblia. En este sentido, la tarea del Estado es someter su acción a criterios morales que no son descubiertos por la razón humana, sino expresados en la revelación. Su función es asegurar la implementación de los mandamientos de Dios con respecto a la ética y la justicia, el castigo de los transgresores, el mantenimiento del orden social establecido y el respeto de las tradiciones. El Estado, por tanto, ha de ser un «reino ético» *(sittliches Reich)* que cumple la tarea de proteger al hombre de sí mismo, de sus tendencias egoístas y pecaminosas que lo alejan de Dios. Por ello es importante, según Stahl, reconocer que el Estado no se funda en la soberanía popular, sino en la obediencia incondicional del pueblo a la autoridad. La función del Estado es sembrar en el hombre una «disposición ética» *(sittliche Gesinnung)* que le permita compensar su imperfección y debilidad natural, conforme a lo dicho por Lutero. Pero esto solo podrá ser logrado a través de la *obediencia incondicional* a las autoridades constituidas. La exigencia de obedecer a una autoridad superior como medio para realizar la voluntad ética de Dios en el mundo constituye para Stahl el único principio de legitimidad del Estado, que se contrapone al «principio de la soberanía popular» defendido en Francia por los republicanos sobre la base de principios racionalistas. Tal situación debe ser evitada en Alemania, pues según Stahl, el orden ético revelado por Dios es el único criterio que tenemos para organizar las relaciones políticas entre los hombres y debe ser tenido como un *postulado* que sirve como «principio constitucional» del Estado. A su vez, el conjunto de los «obedientes», es decir, el pueblo, no tiene voz alguna en la confección de las leyes que deben acoger como si fueran propias. Esto corresponde a los representantes de los estamentos *(Stände),* reclutados entre la aristocracia nobiliaria, la aristocracia rural terrateniente y el clero de las Iglesias protestantes. Tal «principio representativo», como Stahl lo llama, se organiza en torno al papel económico y político de la aristocracia, que Stahl valora como la base sobre la que se construyen todas las relaciones sociales de confianza. Atacar esta base, como hizo la Revolución francesa, no puede sino conducir al caos y la anarquía.

Ahora bien, hasta aquí tenemos un catálogo de las ideas políticas que pudieran esperarse de cualquier filósofo conservador y defensor de la mo-

---

[45] *Doctrina del Estado y del derecho sobre la base de la visión cristiana del mundo.*

narquía, como los había muchos en aquella época. Pero lo que distingue al libro de Stahl, y que resulta de particular interés para nuestra investigación, es su defensa del *principio de la personalidad divina* como fundamento del Estado. Su tesis es que la creencia en un Dios personal es el «principio supremo» *(obersten Princip)* de la doctrina del Estado y el derecho. No en vano, la primera sección de la primera parte de su libro, dedicada a los fundamentos filosóficos de la doctrina, está dedicada a examinar el «principio de la personalidad»:

> Toda ciencia filosófica debe comenzar por el absoluto, el principio supremo de las cosas. Ella debe, por tanto, juzgar sobre la contraposición *(Gegensatz)* que aparece a la conciencia de nuestro tiempo, si este principio básico es un Dios personal, trascendente y capaz de revelarse, o si es un poder impersonal que habita en el mundo: el panteísmo [...]. Según la contraposición ya dicha, la esencia del panteísmo es que Dios no tiene personalidad, que tiene autoconciencia solo en sí mismo, o como pudiera decirse, que no es *el* Dios *(der Gott)* sino únicamente Dios *(das Gott),* lo cual tiene un gran interés práctico. Pues si aquello que aquí es llamado Dios se identifica o se diferencia del mundo, si coincide con su propia ley o es la totalidad de sus manifestaciones, puede ser un asunto de gran importancia para la arquitectónica de un sistema, pero está muy alejado de las preguntas vitales que el temperamento humano se hace cuando pregunta por el ser de Dios. Distinguiremos entonces las diferentes formas de panteísmo, a saber, la espinosista y la hegeliana. En la primera, Dios se identifica con una sustancia indiferenciada e inmóvil de la que salen las cosas particulares, en la segunda, por el contrario, Dios es un movimiento del pensamiento, la unidad y diferencia lógica de los contrarios, que se realiza en la unidad ordenada del mundo. En este último encontramos tan solo un desarrollo científico de la visión espinosista, pero no una visión básica de otro tipo [...]. Si el Dios en el que cree la religión no puede ser comprobado matemáticamente, entonces la investigación científica debe ponerse en contra de la hipótesis panteísta, viéndola solo como una tentación proveniente del impulso en el que se halla atrapado el corazón de nuestro tiempo, similar a la tentación del politeísmo en el que cayó la Edad Media[46].

---

[46] F. J. Stahl, *Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung,* erste Abteilung, Heidelberg, im Verlag der akademischen Buchhandlung von J. C. B. Mohr, 1845, zweite Auflage.

Hay dos cosas que quisiera resaltar de este texto. La primera tiene que ver con la importancia política del principio de la personalidad. Stahl se da perfecta cuenta de que, si este principio se socava, caerá por su propio peso el *soporte teológico* que sostiene el edificio del absolutismo monárquico. ¿Por qué razón? Porque solo bajo la hipótesis de un Dios creador, capaz de amar a los hombres y pedirles obediencia, puede sostenerse la analogía de un monarca protector que debe ser obedecido de manera incondicional, tal como en su momento lo vio Schelling[47]. La hipótesis de un Dios eterno e identificado con la naturaleza (como el defendido por los panteístas) estaba en contra de la libertad de Dios. Para ser libre, Dios debe tener atributos «personales», como por ejemplo la capacidad de actuar voluntariamente *(die Tat).* Y esto es precisamente lo que el cristianismo reconoce, al afirmar que Dios es «creador» de la naturaleza:

> El ser de la personalidad es el acto *(Tat),* inicialmente el acto interno, que solo es libre de este modo, y luego como consecuencia el acto externo que genera consecuencias fuera de sí. Si esta consecuencia es una existencia que ser conserva a sí misma, entonces este acto es creación y esta solo proviene de la personalidad divina. Pero todo acto, aún el humano, no se diferencia genéricamente de la creación. El acto como esencia de la personalidad no se deja definir ni construir, sino solo contemplar[48].

Por lo demás, si Dios no tuviera esos *atributos personales* en los que confía el creyente (poder, voluntad, entendimiento, justicia, fidelidad, amor, compasión, etc.), entonces sería un ser «muerto», ajeno por completo a

---

[47] Stahl reconoce que las pistas del principio de la personalidad como fundamento del Estado las obtuvo de la filosofía de Schelling. *Ibid.,* pp. 17-22. Ya en 1827 Stahl había escuchado las lecciones de Schelling en Múnich *(Zur Geschichte der neueren Philosophie)* donde el filósofo criticaba la filosofía racionalista de su tiempo, en la que incluía el sistema de Hegel, con el argumento de que se trataba de una filosofía puramente «negativa». Con esto quería decir que, al reducir el mundo al primado de la lógica, Hegel se rinde ante el principio de la necesidad, incapaz de dar cuenta del fenómeno de la libertad creadora. Es una ilusión creer que el concepto puede desentrañar la verdad de la existencia, pues su ser no es la libertad, sino la necesidad. Ya en su tratado de 1809 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlischen Freiheit,* en su intento de aclarar la tensión entre la necesidad y la libertad y solucionar de este modo el problema de la teodicea, Schelling había presentado el argumento que servirá de base a la teoría del «Estado cristiano» defendida por Stahl: pensar la libertad de Dios requiere aceptar la noción de un ser *personal y creador.*

[48] *Ibid.,* p. 16.

las necesidades humanas. El vínculo *personal* con Dios permite que los hombres aprendan a asumir obligaciones colectivas y estén dispuestos a someter su voluntad individual a una voluntad superior. De modo que, para Stahl, la lucha entre el teísmo y el panteísmo es la batalla decisiva de su época. De cuál sea el resultado de esa lucha dependerá el destino del mundo contemporáneo[49]. Ya veremos luego cómo el principio de la personalidad será un arma esgrimida contra el panteísmo de los jóvenes hegelianos.

El segundo punto que quiero resaltar es el modo en que Stahl busca –como Jacobi– reintroducir el dualismo ontológico de Lutero y enfila baterías contra el panteísmo de Spinoza, presentando a Hegel como el último eslabón en la cadena. Resuenan los ecos del *Pantheismusstreit* que treinta años antes había sido lanzado por Jacobi contra los filósofos ilustrados, pero ahora no es Lessing sino Hegel quien es señalado de «panteísta». Las razones de esta sospecha son claras: el «Absoluto» del cual habla Hegel no es el Dios personal y creador de la Biblia, sino, al igual que en Spinoza, una fuerza impersonal que se confunde con el mundo y está gobernada por las leyes de la lógica. Esto destruye el principio de la personalidad sobre el cual se funda la autoridad del Estado y abre la puerta hacia el ateísmo y la secularización de las costumbres. Las bases conceptuales de la filosofía de Hegel no eran compatibles con esa «filosofía cristiana» que defendían las fuerzas conservadoras de la Restauración[50]. A ello se agrega el hecho de que Hegel fue un gran admirador de la Revolución francesa durante toda su vida. De modo que la sospecha de «espinosismo» que Stahl lanza sobre Hegel, se proyecta también sobre sus preferencias políticas. A los

---

[49] «Que yo haya colocado en alto nuevamente la doctrina de la personalidad y la libertad de Dios es algo que se entiende por sí mismo. Ella es en sí misma la primera y crucial doctrina para toda concepción filosófica que tenga influencia sobre el ámbito ético-político en su totalidad, y es la pregunta cardinal del presente. Lo que se mueve en el fondo de ella es la lucha entre el teísmo y el panteísmo, y con ella, por lo menos de manera subsecuente, depende de cuál de las dos tenga éxito, la lucha entre el cristianismo y la descristianización en el mundo civilizado». *Ibid.,* pp. vi-vii.

[50] Esta idea de la «filosofía cristiana», tan propia del periodo de la Restauración, fue formulada inicialmente por Friedrich Schlegel en su lucha romántica contra la tradición de la filosofía racionalista. Cfr. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben, Werk, Schule,* Stuttgart, Verlag J. B. Metzler (2 aktualisierte Auflage), 2010, p. 505. El adjetivo «cristiana» significa para Schlegel que sus bases han de ser buscadas en la revelación positiva de la religión cristiana y no en la razón. Esta contraposición entre la *Vernunft-philosophie* y la *christlicher Philosophie* será la base sobre la que intelectuales ortodoxos buscarán atacar al hegelianismo como una filosofía panteísta y «anti-cristiana» que supone una traición al Estado prusiano.

ojos de la ortodoxia política y teológica más recalcitrante de Prusia, Hegel era un republicano que atentaba contra la estabilidad del Estado. No es extraño que Stahl haya sido llamado en 1840 a la Universidad de Berlín para ocupar la cátedra vacante por la muerte prematura de Gans. En ese momento, y tras el acceso al trono de Federico Guillermo IV, un ardiente simpatizante del pietismo, el ambiente en la capital de Prusia se había tornado decisivamente antihegeliano. El colofón fue sin duda el llamamiento en 1841 de Schelling –el «padre espiritual» de Stahl– para ocupar la cátedra de Hegel, quien había muerto diez años antes. Para ese momento, la teología política de la Restauración había enfilado ya sus fuerzas en contra del «enemigo hegeliano»[51].

[51] Para este momento de su carrera, Schelling estaba ocupado con reflexiones sobre el cristianismo y la revelación divina. Contrarrestaba la filosofía «negativa», que trataba de explicar a Dios mediante la razón, con la filosofía «positiva» que se ocupaba de las manifestaciones de Dios en la historia, incluyendo su encarnación en la persona de Cristo. Con ello buscaba desacreditar la metodología racionalista de Hegel, que según Schelling conducía necesariamente al panteísmo y al ateísmo. Desde luego este programa era muy del agrado de la monarquía prusiana de Guillermo Federico IV, quien llamó a Schelling para que ocupara la cátedra vacante desde hacía varios años después de la muerte de Hegel. La lección inaugural de Schelling tuvo lugar el 15 de noviembre de 1841 y a ella asistieron cientos de personas, entre ellas Jacob Burckhardt, Søren Kierkegaard, Mijaíl Bakunin y los jóvenes hegelianos pertenecientes al grupo de «Los Libres». En el auditorio se encontraba también un joven que apenas había comenzado a frecuentar los círculos radicales de Berlín: Friedrich Engels.

II. EL DOGMA DE LA ENCARNACIÓN DE DIOS

LA SUPERIORIDAD DEL CRISTIANISMO

Hemos visto hasta el momento cómo las energías políticas desatadas por la Revolución francesa provocaron un inmenso pánico entre los teólogos y filósofos conservadores alemanes, quienes pronto se dieron cuenta de que el enemigo verdadero no provenía de Francia, sino que estaba oculto en su propio seno: eran las ideas racionalistas de la *Aufklärung* que se habían «infiltrado» en la teología protestante por medio de Spinoza y que luego fueron absorbidas por Hegel. Este último empezó a ser visto con sospecha por los intelectuales afines al Estado prusiano, quienes veían en él la continuación del racionalismo y el panteísmo de Spinoza, teniéndole así por enemigo de la religión cristiana. Más allá de si esto era o no era cierto (cuestión que retomaré luego), tales acusaciones amargaron los últimos años del filósofo y continuaron después de su muerte[1]. Fue en ese momento que sus discípulos más cercanos[2] quisieron limpiar su memoria

---

[1] Ya desde mediados de la década de 1820 habían comenzado a aparecer algunos escritos anónimos (provenientes de sectores pietistas e incluso de colegas de la universidad) que acusaban a Hegel de panteísmo. Cfr. Jaeschke, *Hegel-Handbuch,* cit., p. 505; J. Stewart, «Hegel's Philosophy of Religion and the Question of "Right" and "Left" Hegelianism», en D. Moggach (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates,* Evanston, Northwestern University Press, 2011, p. 78. El propio Hegel se enfrentó con decisión a estas acusaciones en el Prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia* en 1827, donde criticó a la «religión ingenua y piadosa» de haber contribuido a suprimir el interés por las ciencias con su creencia en la debilidad de la razón y la imposibilidad del conocimiento objetivo. Esta crítica incluye también a figuras como «el noble Jacobi», a quien Hegel acusa de haber denigrado de la filosofía en nombre del sentimiento y la opinión subjetiva. Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Madrid, Alianza, 2008, pp. 59-79. Como veremos enseguida, después de la muerte de Hegel las acusaciones de «panteísmo» no hicieron más que crecer.

[2] Hegel siempre tuvo discípulos que le acompañaron durante toda su trayectoria. Toews muestra que ya desde el periodo de Jena, la intención de Hegel era promover la formación de una «escuela», entendida como una elite orgánica de intelectuales destinada a ejercer influencia sobre la cultura y las instituciones alemanas, y no solo a ope-

e iniciaron una intensa labor tendiente a la publicación de sus obras completas, para lo cual fundaron la *Verein von Freuden des Verewigten,* organización encargada de *construir* el corpus hegeliano. Por causa del ambiente cada vez más hostil frente al hegelianismo, la organización adquirió un carácter más bien cerrado y apologético, pues su intención era presentar al público una imagen políticamente «limpia» del maestro, centrada en la arquitectónica del sistema. Una especie de filosofía sin contaminación política. Es por eso que la llamada «edición de los amigos» se ocupó de enfatizar la coherencia interna entre las distintas «disciplinas» del sistema: lógica, derecho, estética, historia, religión, etc., aunque para ello tuvieran que añadir parágrafos no escritos por el propio Hegel (los famosos *Zusätze* agregados a la *Enciclopedia* y a la *Filosofía del derecho*) y construir textos *espurios* como las *Lecciones* de filosofía de la historia, estética y filosofía de la religión[3]. Aun así, solamente la filosofía de la religión generó algún debate público en Alemania, más allá de los recintos académicos. Este debate provocará la primera gran división entre los hegelianos (derecha e izquierda), que dará origen al nacimiento de los jóvenes hegelianos. Podemos decir entonces, que el verdadero impacto y recepción de la filosofía de Hegel se inició apenas *después de su muerte*[4].

Es sabido que Hegel se ocupó de la religión en sus escritos juveniles, pero fue apenas desde su llegada a Berlín en 1818 que comenzó a desarrollar el tema de forma sistemática en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* curso que ofreció durante cuatro semestres de verano: 1821,

---

rar como una «secta filosófica». Cfr. J. E. Toews, *Hegelianism,* cit., p. 73. No obstante, tal empeño temprano resultó infructuoso. Quienes lograban comprender a medias el oscuro lenguaje de Hegel no pasaban de ser un puñado de estudiantes. Fue apenas cuando el filósofo se trasladó a Berlín, en 1818, que emergió un primer grupo constante de discípulos, algunos de ellos vinculados a la Iglesia luterana y al Ministerio de Cultura. Estos serían los «viejos hegelianos» propiamente dichos: Johannes Schultze, Leopold Henning, Friedrich Förster, Eduard Gans, Philipp Marheineke y Hermann Hinrich. Schulze fue nombrado secretario de Educación Superior en el Ministerio prusiano de Cultura en 1824 y gracias a sus buenos oficios Hegel fue llamado por el ministro Karl vom Stein zum Altenstein para ocupar un cargo como profesor de la Universidad de Berlín. Después de la muerte de Hegel, Schulze promovió la contratación en universidades de hegelianos ortodoxos como Karl Rosenkranz, Georg Andreas Gabler y Leopold von Henning.

[3] Los discípulos de Hegel que participaron en la edición póstuma fueron Phillip Marheineke, Johannes Schulze, Eduard Gans, Leopold von Henning, Gustav Hotho, Karl Ludwig Michelet y Friedrich Förster. Estos forman parte del grupo de los «viejos hegelianos» (a diferencia de los «jóvenes», que ya pertenecen a la siguiente generación).

[4] Cfr. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch,* cit., p. 503.

1824, 1827 y 1831[5]. El objetivo de estas lecciones era ofrecer una salida a la profunda crisis en que había caído la teología alemana después de las contundentes críticas de Kant a la metafísica. Uno de los efectos nocivos de estas críticas fue el profundo descrédito en que cayó la teología natural en la enseñanza universitaria, de modo que las nuevas generaciones de teólogos y filósofos habían abandonado su vocación de conocer la naturaleza de Dios, prefiriendo (como Schleiermacher) colocar el énfasis en el elemento subjetivo de la fe[6]. De modo que, ya de entrada, Hegel comprende que el problema de la actual teología es haber sucumbido a la tentación del sentimentalismo y el subjetivismo, abandonando así toda preocupación por la dimensión *objetiva* de la religión. Dijimos antes que en esto radicaba el problema del «absolutismo teológico» que dominaba la teología política de la Restauración. Pues bien, lo que buscan las *Lecciones* es corregir este defecto y mostrar que Dios debe ser el objeto de conocimiento tanto de la filosofía como de la religión, si bien de maneras diferentes[7]. Mientras que la religión conoce a Dios, pero de manera imperfecta, la filosofía se ocupa de conocer el «ser de Dios» en su *objetividad.*

---

[5] Mis comentarios se centrarán básicamente en la *Lección* de 1827, apenas reconstruida en los años setenta del siglo XX, en la que Hegel responde a los ataques que le habían lanzado los pietistas, acusándole de panteísta y ateo. Es quizá por eso que en esta lección se presenta con mucho más detalle el problema de la encarnación de Dios. Utilizaré la traducción al castellano hecha por Ricardo Ferrara y publicada en 2018 por la editorial Trotta de Madrid, pero consultaré también la edición de Georg Lasson contenida en los volúmenes 16 y 17 de la edición alemana de las *Obras completas* de Hegel *(Werke)* publicadas por la editorial Suhrkamp de Fráncfort y editadas por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel.

[6] Hegel piensa que este «debilitamiento» del carácter objetivo de la religión en nombre del subjetivismo individual no es algo que ocurre solo en el ámbito de la teología, sino que es un fenómeno general propiciado por la Modernidad. «Se podría llegar fácilmente a la idea de que en la religiosidad general del público ha penetrado una indiferencia amplia, casi universal, ante doctrinas de fe antes tenidas como esenciales». G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión* (ed. y trad. de R. Ferrara), Madrid, Trotta, 2018, p. 32.

[7] A diferencia de la exégesis común entre los teólogos conservadores, Hegel niega que la religión y la filosofía tengan objetos distintos que se hallan en oposición mutua. Al contrario, las *Lecciones* muestran que la religión y la filosofía comparten un mismo objeto de conocimiento, Dios: «Frente a esto debemos decir que el contenido de la filosofía, su exigencia e interés, son totalmente comunes con los de la religión. El objeto de la religión, como el de la filosofía, es la verdad eterna, Dios y nada más que Dios y la explicación de Dios […]. Así, religión y filosofía coinciden en lo mismo. De hecho, la filosofía, misma es un culto divino, como la religión. Pero ambas, tanto la religión como la filosofía, son culto divino de un modo peculiar, acerca de lo cual se hablará más ampliamente. Ambas se diferencian en este peculiar ocuparse de Dios». *Ibid.,* p. 30.

En la primera parte de las lecciones de 1827 dedicadas al «concepto de religión», Hegel dice algo que irritó mucho a los teólogos protestantes de su tiempo: la tarea de la filosofía es traducir a un lenguaje conceptual aquello que en la religión solo aparece revestido bajo un lenguaje simbólico. Recordemos que, para Lutero, la filosofía no es capaz de comprender los misterios de la salvación, que han de ser revelados al hombre a través de la Biblia. A contrapelo de esto, Hegel dice que las doctrinas de la religión cristiana que se encuentran en la Biblia contienen ciertamente la revelación de Dios, pero esta debe ser interpretada una y otra vez por medio de la razón[8]. Aquí es importante el papel de la teología, que echa mano de las herramientas lógicas de la razón, pero más aún el papel de la filosofía[9]. Hegel está diciendo, por tanto, y en esto coincide con Spinoza, que la Biblia está escrita en un lenguaje *representacional* que ha de ser traducido siempre para cada época por medio de la razón. Con esto prepara su ataque contra los pietistas y románticos, quienes otorgaban primacía al sentimiento no solo sobre la representación *(Vorstellung),* sino también sobre el concepto *(Begriff).* Hegel muestra que, si bien el sentimiento es un componente importante de la religión, pues nadie puede ser religioso sin que su subjetividad esté *inmediatamente* vinculada con aquello que cree, allí mismo radican sus límites. ¿Por qué razón? Porque la fe depende solo de la *particularidad* de quien «siente». Nadie puede *saber* si aquello que siente es correcto o incorrecto, si está bien o está mal, pues el sentimiento mismo no permite elaborar *juicios objetivos* sobre las cosas. No es cierto entonces lo que decía Jacobi, que la intuición permite conocer una realidad inaccesible para la razón, porque la intuición no «conoce» nada, no es un órgano de conocimiento[10]. La intuición y el sentimiento nos vinculan de ma-

---

[8] «Porque de hecho hay bastantes hombres que son muy religiosos, que se atienen meramente a la Biblia, que no hacen otra cosa que leer la Biblia y recitar sus proverbios, y de ese modo poseen una gran piedad y religiosidad. Pero ellos no son teólogos; esa actitud no es ciencia ni teología. Pero no bien la religión deja de ser una mera lectura y repetición de proverbios, no bien comienza la así llamada explicación, deducción y exégesis de lo que deben significar las palabras de la Biblia, el hombre pasa a razonar, reflexionar y pensar» *Ibid.,* p. 219.

[9] Hegel se burla de los teólogos de su tiempo diciendo que «son como el inglés que no sabía que hablaba en prosa», refiriéndose a que la teología piensa (al proceder exegéticamente), pero no sabe que está pensando. Esto solamente lo «sabe» la filosofía. *Ibid.,* p. 221.

[10] Jacobi fue criticado por Hegel debido a su irracionalismo y su sentimentalismo dulzarrón. Aunque en el Prólogo de 1827 a la segunda edición de la *Enciclopedia* Hegel se refiere a él como «el noble Jacobi», en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* cuestiona sus habilidades filosóficas («Se reconoce evidentemente que nadie puede hacer un zapato no siendo zapatero»), lo cual le lleva a establecer equivocadamente una dife-

nera *inmediata* con el contenido de lo que *creemos,* pero por eso mismo impiden conocer la *forma objetiva* de la creencia. Y es precisamente esta la tarea que le corresponde a la razón. De modo que sobre la base del sentimiento es imposible conocer a Dios de forma clara y distinta:

> ¿Algo es verdadero o recto por encontrarse en mi sentimiento? ¿Este es lo que acredita, o el contenido debe ser en sí y para sí recto, verdadero o ético? Para dar un juicio al respecto disponemos inmediatamente de medios en nuestra conciencia. En ella sabemos muy bien que, para saber si un contenido es correcto, debemos procurarnos otros motivos de decisión que los del sentimiento [...]. Si el sentimiento fuera lo legitimador, entonces desaparecería la diferencia entre el bien y el mal; porque el mal, con todos sus matices y modalidades, se encuentra en el sentimiento tanto como el bien; toda maldad, delito, bajas pasiones, odio, cólera, todo tiene su raíz en el sentimiento. El asesino siente que él tiene que actuar así; todo lo rastrero es expresado por el sentimiento[11].

Ya se ve por qué razón la filosofía de Hegel comenzó a ser vista con sospecha por los pietistas y por el Estado confesional prusiano. Ni la intuición, ni el sentimiento subjetivo, pueden servir como criterios para decidir si el contenido de la fe es falso o verdadero, pues la verdad no depende nunca de la particularidad individual. En el sentimiento no se nos da jamás la «cosa misma», sino tan solo nuestra relación cambiante y *arbitraria* con la cosa, pues el sentimiento tiene siempre un carácter *sensorial.* De ahí que, en las *Lecciones,* Hegel lance un dardo venenoso contra Schleiermacher y los pietistas: si el sentimiento fuera lo único que define a la religión, entonces los animales necesariamente tendrían religión porque ellos tienen sentimientos[12]. Pero, de otro lado, si la religión es una forma de co-

---

rencia radical entre la fe y el pensamiento. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Vol. III, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 406-417. Heinrich Heine fue todavía más duro en su juicio contra Jacobi: «No fue más que una mosquita muerta con ganas de reñir, que se ocultó con el manto de la filosofía, se introdujo furtivamente en el círculo de los filósofos, comenzó a lloriquear y hablar mucho de su amor y de su alma sensible y acabó injuriando a la razón». Heine, *Ensayos,* cit., p. 73.

11 G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión,* cit., p. 70.

12 El comentario literal es el siguiente: «El animal posee sentimientos, pero meros sentimientos; el hombre es pensante y solo él posee religión. Debe concluirse que la religión tiene su sede más íntima en el pensar». *Ibid.,* p. 56. Más adelante comenta: «Si lo que está en el sentimiento fuera verdadero solo por eso, todo podría ser verdadero: los egipcios veneraron al buey Apis, los hindúes a la vaca y así por el estilo». *Ibid.,* p. 75.

nocimiento *(Wissen)* y no solo de sensibilidad *(Empfindung),* entonces es necesario un *segundo* elemento que la defina: la representación *(Vorstellung).* Este segundo elemento tiene prioridad cognitiva sobre el primero, porque en la representación el contenido de la fe se nos da en una forma *objetiva,* independiente por tanto del sentimiento *particular* del creyente[13].

No obstante, aunque objetivo, el contenido de la representación religiosa viene revestido de un lenguaje *mítico.* Esto quiere decir que la religión no conoce a su objeto (Dios) a través de la razón *(Vernunft),* atendiendo a su esencia racional, sino que descansa en las imágenes e impresiones sensibles propias del entendimiento *(Verstand).* Es verdad que el hombre conoce a Dios a través de la religión, pero no lo conoce racionalmente, sino solo a través de imágenes adecuadas al modo en que piensa el hombre común y corriente, tal como había visto Spinoza. Sin alegorías y metáforas, no sería posible la religión como fenómeno universal, presente en todas las culturas. El lenguaje religioso es figurativo *(bildlich),* utiliza imágenes que pueden ser comprendidas por todos. Hegel recurre a ejemplos tomados de la Biblia, como cuando se dice que Dios ha «engendrado a un hijo», o cuando se habla de la «cólera de Dios», del «pacto de Dios» con su pueblo, de sus «castigos», etc. Estas imágenes *nada* nos dicen sobre lo que Dios es «en sí», pero nos ofrecen un lenguaje capaz de motivar la fe del creyente. A diferencia, pues, de la representación, que no puede separar los elementos que componen su objeto, el pensamiento diferencia esos elementos y comprende sus relaciones *contradictorias.*

Esto significa que mientras que la religión aprehende su objeto de manera «inmediata», la filosofía es una forma superior de conocimiento que lo aprehende de forma «mediata», es decir, *dialéctica.* No son los sacerdotes quienes con su lenguaje *representativo* comprenden la verdadera naturaleza de Dios, sino que esto corresponde solo a los teólogos y filósofos median-

---

Hegel critica la mística romántica según la cual, el hombre, en analogía con el artista, extrae solo de sí mismo, de su propio «sentimiento», todo lo que necesita para tener contacto con Dios. No necesita ningún tipo de objetividad ni positividad: ninguna iglesia, ninguna revelación ni ritual. Son superfluas todas las instancias mediadoras porque la experiencia religiosa es *inmediata.* Lo que exaspera a Hegel de este sentimentalismo es, sobre todo, la negación de toda objetividad científica o social y la exaltación del «yo», de la *experiencia privada,* como fuente única de la verdad. Allí cree ver Hegel las consecuencias de la filosofía kantiana.

[13] «La representación se corresponde con el aspecto objetivo del contenido, y el sentimiento con el modo como el contenido se encuentra en nuestra particularidad, en la particularidad de la conciencia. La religión es asunto del sentimiento, es verdad, pero ella es también asunto de la representación». *Ibid.,* p. 75.

te el uso del lenguaje conceptual. Pues, a diferencia del lenguaje figurativo de la religión, el lenguaje conceptual de la filosofía muestra que *Dios es relacional,* es decir, que solo puede ser lo que es a través de la mediación entre diferentes elementos que están contenidos en él mismo. Mientras que en la religión «todo coexiste pacíficamente», porque el bien es separado del mal, la luz de las tinieblas y la verdad del error, la filosofía entiende que Dios es todas estas cosas *al mismo tiempo,* de modo que, si no se dan las unas, tampoco se dan las otras. Si la religión aísla estos elementos y los comprende cada uno por separado, la filosofía entiende que todos ellos entablan entre sí una relación dialéctica, es decir, que la *contradicción* forma parte de lo que Dios «es». Por eso Hegel prefiere usar términos como «Espíritu» *(Geist)* o «Absoluto» para referirse a Dios, entendiendo con ellos que Dios es una relación dialéctica y dinámica consigo mismo que lo abarca «todo» *(das All).* Pero, por encima de todo, Hegel deja muy claro que la religión no es un producto de la conciencia del hombre, como luego dirán Feuerbach y, tras su huella, los jóvenes hegelianos. El hombre tiene religión, pero no la *produce.*

Ahora bien, aunque la religión no es un producto inmanente del hombre, sino que es la «conciencia de Dios» a través del hombre, tampoco se trata de un fenómeno suprahistórico. Si bien la religión no se *reduce* a la conciencia humana (ya que tiene, como dijimos, una dimensión «objetiva»), tampoco existe la religión sin el hombre. Pues recordemos, el espíritu es *relacional,* lo cual significa que la religión evolucionará históricamente conforme sea el tipo de conciencia que el Espíritu adquiere de sí mismo *a través del hombre.* Todas las religiones históricas son diferentes etapas que recorre el Espíritu en su camino hacia el reconocimiento de sí mismo como Absoluto, es decir como ser libre. Las religiones históricas siguen un *telos,* en tanto que «momentos» que corresponden al grado de conciencia espiritual de los pueblos. En esto radica, según Hegel, una de las tareas de la filosofía de la religión: establecer en qué grado un tipo específico de religión histórica (las religiones naturales, el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo, etc.) corresponde o no a su «concepto» racional. «Estas religiones son solo momentos particulares del concepto y ellas no se corresponden con el concepto en cuanto que él no existe efectivamente en ellas. Así, el hombre es libre virtualmente, pero los africanos y asiáticos no lo son porque no tienen conciencia de lo que constituye el concepto de hombre»[14]. Como puede verse, Hegel establece un criterio que permite organizar jerárquicamente las diferentes religiones históricas

[14] *Ibid.,* p. 108.

de la humanidad, según sea el grado de autoconciencia que el Espíritu alcance a través de ellas[15]. La tesis de Hegel es que el cristianismo es el «cumplimiento» de este proceso teleológico, es decir, que es la única religión que «realiza» el concepto de Dios. El cristianismo es la «religión consumada» *(die Vollendete Religion)* porque solo a través de ella, Dios se ha vuelto objetivo para sí mismo. Con el cristianismo, Dios ha dejado de ser una entidad externa y abstracta, para convertirse en una verdad alojada *inmediatamente* en la subjetividad del hombre[16]. En este sentido, el cristianismo es una religión «positiva», ya que en ella se ha hecho manifiesta la verdad divina de una manera sensible, histórica y asequible para todos los hombres.

¿Qué significa que solo con el cristianismo Dios se «realiza» a sí mismo? Hegel dedica la tercera parte de sus *Lecciones* a explicar este punto. Recordemos lo dicho antes: Dios es un concepto relacional que incluye tres elementos básicos, más precisamente, aquello que la teología cristiana ha denominado la «trinidad»: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Hegel no está hablando aquí como teólogo, sino como filósofo; está presentando de manera racional el *concepto de Dios* en su movimiento interno, en su proceso vital. La Idea de Dios, filosóficamente hablando, tiene tres momentos: el pensamiento puro, la representación y la autoconciencia. Es decir, que Dios debe ser entendido como universalidad que se

---

[15] Esta postulación del cristianismo como única religión capaz de realizar el concepto racional del Espíritu será una de las herencias clave que los jóvenes hegelianos recibirán de Hegel. Herencia que, como veremos, trae consigo una fuerte carga colonial y eurocéntrica. Hegel dice que las religiones históricas que no corresponden a su concepto racional pueden ser clasificadas en tres grupos, ordenados jerárquicamente. *Ibid.,* pp. 110-112. En el grupo más bajo se encuentran las «religiones naturales», como las practicadas por los pueblos africanos y nativo-americanos. Aquí no es posible separar todavía al espíritu de la naturaleza. Por ello se adoran como dioses las piedras, el sol, las fuerzas de la naturaleza. En el segundo grupo se encuentran las «religiones orientales», en donde se produce una elevación de lo espiritual por encima de lo natural, pero en todo caso los dioses continúan siendo vistos como particulares, es decir, como ligados a una nación específica. Aquí el Espíritu no puede conocerse todavía en su universalidad. En un momento «intermedio» se halla la religión judía, que supera tanto el naturalismo como el orientalismo, pero queda presa del particularismo. Solo con las «religiones de la finalidad», como la de los romanos, en las que Dios es visto como universal pero sometido a las fuerzas del «destino». Aquí, sin embargo, el Espíritu no puede verse a sí mismo como libre. Tan solo con la emergencia del *cristianismo* será posible que la religión alcance la verdad de su concepto. Esta visión cristianocéntrica y colonial de la historia será heredada por los jóvenes hegelianos y se halla en el corazón mismo de su visión sociopolítica.

[16] Ya veremos cómo Hegel habla en realidad de la versión *luterana* del cristianismo.

«enajena» a sí misma, para luego «negar» esta negación y tomar conciencia de ella en un nivel superior. Este «desdoblamiento» de Dios está en el corazón de su esencia trinitaria. Al hablar entonces de la Idea de Dios, tendremos que considerar tres momentos: en primer lugar, Dios «en-sí mismo» como universalidad pura (el Padre); luego Dios «fuera de sí», como exterioridad (el Hijo); y en tercer lugar Dios como «conciencia de sí», es decir, como reconciliación con su propia esencia (el Espíritu Santo). Tal es el movimiento conceptual del Espíritu que se hace consciente con el cristianismo y se expresa bajo el símbolo teológico de la trinidad. Dios es esencialmente los tres momentos y no tan solo uno de ellos. No es solamente sustancia, sino que también es sujeto. Ya veremos cómo esta *teología especulativa de la trinidad,* con sus categorías de enajenación, desdoblamiento y reconciliación, será clave para entender las apuestas políticas de los jóvenes hegelianos, incluyendo, desde luego, las del joven Marx.

Para los objetivos fijados en este estudio, me interesa considerar el *segundo* momento de la triada, el momento propiamente «cristiano», en el que se produce la reconciliación entre las naturalezas divina y humana con la llegada de Cristo. Es la historia de la *redención de la humanidad* revelada por Dios a través del cristianismo. Pero antes de llegar a eso, resulta importante considerar el modo en que, según Hegel, la creación del hombre (narrada en el libro del Génesis) es la clave para entender el paso del primer momento al segundo. Con la creación se abre la segunda esfera de la triada, el momento de la caída y la reconciliación[17]. En la primera esfera, la del Padre, Dios estaba en perfecta armonía consigo mismo, pero se hallaba incompleto. ¿Por qué razón? Porque al no existir caída *(Abfall)* alguna, tampoco existía la necesidad de la reconciliación y, por tanto, la posibilidad del amor. No existía un «otro caído» a quién amar, ya que el amor tiene que ver con la reconciliación y con el perdón. Si Dios permaneciera en perfecta armonía consigo mismo (en la primera esfera), entonces el amor no sería una característica esencial de Dios[18]. «Dios es amor», como afirma la Biblia, pero Dios no podría amar si no existiera un «otro» a quien amar. Es precisamente porque Dios tenía que enajenarse y diferen-

---

[17] Peter Hodgson propone una distinción analítica entre la «trinidad interna», contenida en el momento previo a la creación (Padre, Hijo y Espíritu Santo en comunión perfecta), y la «trinidad económica» que conlleva ya la diferenciación de Dios en tres momentos diferentes. Cfr. P. Hodgson, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion,* Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 130.

[18] Este punto es muy importante y volveremos a él cuando nos ocupemos de Feuerbach.

ciarse a sí mismo para poder amar que se hizo necesaria la creación del mundo. Por eso dice Hegel que la enajenación de Dios «es solo un movimiento o un juego del amor consigo mismo»[19]. Ahora bien, en las *Lecciones* de 1827 Hegel no se interesa por la creación de la naturaleza, sino solo por la creación del hombre. La naturaleza es un «otro de Dios», pero el amor de Dios no se dirige hacia ella, porque «la naturaleza no sabe nada del Espíritu»[20]. Solo el Espíritu puede amar al Espíritu, de lo cual Hegel deduce que, aunque la naturaleza «está hecha por Dios, no entra en relación directa con él, en cuanto que ella no está sabiendo. Ella solo está relacionada con el hombre»[21]. La naturaleza, por tanto, solo existe por causa del hombre, como relata el libro del Génesis. Es por amor al hombre (el Hijo) que Dios hizo la naturaleza. Ella no es «hija de Dios» ni es divina, ya que ha sido puesta bajo el cuidado único del hombre[22].

Toda la interpretación que hace Hegel del relato de la creación gira en torno al hombre, presentándonos aquí una reflexión sobre la naturaleza humana, una especie de antropología filosófica en miniatura titulada «Die Bestimmung des Menschen» que será importante para entender la apuesta antropológica de Feuerbach y Marx[23]. Aquí Hegel combate el dualismo ontológico de la tradición pietista luterana, pero reproduce al mismo tiempo la tesis de la *excepcionalidad humana,* vale decir, la creencia de que el hombre es un ser intrínsecamente superior a todos los demás seres vivos[24]. Solo el hombre ha sido escogido por Dios para conocer la esencia de lo espiritual, es decir, que ha sido creado para «reflejar» el carácter único de Dios. Lo que diferencia entonces al hombre de todos los demás seres naturales es su capacidad de *conocimiento.* Los animales no conocen, sino que

---

[19] G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión,* cit., p. 241.

[20] *Ibid.,* p. 243.

[21] *Ibid.*

[22] En la edición de Lasson *(Werke)* se encuentra una exposición mucho más amplia sobre «el mundo» *(Die Welt)* en la que Hegel afirma que la naturaleza no «está en la verdad», ya que pertenece enteramente al mundo de la finitud, del cual no puede levantarse. También se enfatiza que la naturaleza no puede identificarse con la segunda esfera del «Hijo», ya que esto podría levantar la sospecha de panteísmo, razón por la cual Hegel aclara que es solo en la primera esfera que puede hablarse de la Idea del Dios verdadero y eterno. Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845), Vol. I, Fráncfort, Suhrkamp (7. Auflage), 2014, pp. 243-250. Ya veremos cómo esto marca el problema del antropocentrismo que heredarán los jóvenes hegelianos.

[23] «La determinación del hombre». Así es denominada por Lasson la sección tres del segundo apartado de la tercera parte.

[24] Cfr. J. M. Schaeffer, *El fin de la excepción humana,* Barcelona, Marbot, 2009.

actúan guiados por el instinto. Siguiendo el relato bíblico, Hegel dice que el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios», lo cual significa que es un *ser espiritual* y, en tanto que tal, participa de la misma naturaleza de Dios. Y si lo propio del concepto de Dios es la «mediación», tal como acabamos de ver, el hombre no puede existir de manera «inmediata» con respecto al mundo natural, pues esto lo reduciría a la condición animal. Lo mismo que Dios, el hombre tiene que «desdoblarse» frente a la naturaleza, abandonar su estado natural y acogerse a su determinación espiritual para poder vivir «conforme a su concepto». Lo cual lleva a Hegel a tematizar el problema de si el hombre es bueno o malo por naturaleza:

> El hombre es bueno virtualmente, es bueno solo intrínsecamente, según su concepto, pero no por ello es bueno según su realidad efectiva. El hombre, en cuanto que es espíritu, debe ser efectivamente, debe ser para sí lo que él verdaderamente es […]. «Bueno por naturaleza» significa «bueno inmediatamente» y el espíritu consiste justamente en no ser algo natural e inmediato, sino que el hombre en cuanto espíritu consiste en salir de la naturalidad y en pasar a esta separación de su concepto y de su existir inmediato […]. El hombre no debe seguir siendo tal como él es inmediatamente; él debe ir más allá de su inmediatez: eso es el concepto del espíritu […]. El hombre es malo si existe solo según su naturaleza. La manera como el hombre existe virtualmente, según su concepto, es denominada, bastante abstractamente, «el hombre según su naturaleza»; pero en sentido concreto el hombre natural es el hombre que sigue sus pasiones e impulsos, que está en el deseo y aquel cuya ley es su inmediatez natural. El hombre en su ser natural es inmediatamente un ser volitivo y, en tanto que el contenido del querer no es sino el impulso y la inclinación, el hombre es malo[25].

La pregunta de si el hombre es bueno o malo por naturaleza conlleva una falsa disyunción, ya que el hombre es *ambas cosas.* En tanto que *ser espiritual,* hecho a imagen y semejanza de Dios, el hombre es bueno por naturaleza, pero lo es solo «virtualmente», ya que su destino es separarse de la inmediatez de su voluntad y vivir de una manera distinta a como lo hacen los animales. Pero en tanto que *ser creado,* el hombre participa de la finitud que caracteriza a todos los seres naturales y está guiado por su voluntad individual, por lo cual es un ser malo por naturaleza. De modo que es tan falso decir que el hombre es «malo por naturaleza», como decir

[25] G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión,* cit., pp. 245-246.

que es «bueno por naturaleza». La fórmula mágica de Hegel es ver al hombre como un ser «virtualmente bueno», en el sentido de que *todavía no es* lo que puede llegar a ser si viviera conforme a su concepto. Este motivo está en la base misma de la noción del hombre como «ser genérico» que nos ocupará a lo largo del libro. Vistas las cosas desde el punto de vista de su naturaleza espiritual, de sus potencialidades intrínsecas, puede decirse que el hombre es un ser bueno, pero esa bondad tendrá que realizarse *(verwirklichen)* en el mundo, tendrá que desplegarse en la *existencia concreta.* Como luego dirá Feuerbach, la «existencia» del hombre deberá corresponder con su «esencia». Pero mientras que prime el egoísmo de los intereses particulares, mientras que no se realice el amor universal (que es lo que caracteriza al Espíritu), entonces el hombre tendrá que ser visto como un ser malo. El *telos* de la historia será, precisamente, la realización en este mundo de la bondad intrínseca del hombre, por lo cual Hegel dirá que la historia universal es una *teodicea.*

Antropología sin humanismo

Aquí están claramente definidas las líneas del «proyecto antropológico» incrustado en medio de la filosofía de la religión de Hegel[26]. Se trata de un problema teológico que Hegel quiere pensar desde la filosofía, recurriendo, sin embargo, a fuentes bíblicas. Remitiendo a la historia narrada en el Genesis, Hegel resalta la afirmación de que Dios creó al hombre «a su imagen y semejanza», lo cual significa que el hombre es *virtualmente bueno,* al menos de manera potencial. En tanto que «imagen» de Dios, el hombre es «espíritu», por lo cual es un ser moral, capaz de distinguir la diferencia entre el bien y el mal. Sin embargo, esto es solamente la mitad

---

[26] Aquí es necesario anotar, sin embargo, que Hegel no desarrolló una antropología filosófica en tanto que tal. La cuestión fundamental kantiana «¿Qué es el hombre?» es respondida por Hegel solo a partir de una consideración del movimiento general del Espíritu. El hombre no es considerado como un objeto *específico* de la filosofía. Más aún, en la *Enciclopedia* Hegel dice que la filosofía no puede cimentarse en la antropología, pues esto equivaldría a resbalar en el subjetivismo de los hechos de la conciencia en el que quedó atrapado Kant. Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* cit., p. 119. Como bien lo dijo Martin Buber, para Hegel «el hombre no es más que el principio en que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y, con ello, a su consumación; todas las contradicciones que se dan en la vida y en la historia de los hombres no conducen a la problemática antropológica». Cfr. M. Buber, *¿Qué es el hombre?,* México, Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 43.

de la historia. Al ser formado con el «barro de la tierra», el hombre es una criatura finita y deseante, sometida al vaivén de sus pasiones, con lo cual aparece la otra cara de la moneda: el hombre es un ser *virtualmente malo.* ¿Cómo vincular ambos lados de la historia? ¿Cómo es que el hombre puede ser virtualmente bueno y malo al mismo tiempo? A diferencia de los románticos (que suelen presentar una visión «paradisíaca» de la naturaleza humana en comunión perfecta con el cosmos), Hegel dibuja una *visión trágica del hombre* en la que el bien y el mal no son elementos separados, sino que pertenecen a su esencia espiritual. Pero los dos están dialécticamente vinculados, lo cual significa que para poder realizar en este mundo su potencial bondadoso, el hombre debe necesariamente realizar su potencial maligno, es decir, que primero debe «alienarse», debe caer en lo más bajo. Esto es lo que enseña el relato bíblico del pecado original. Adán y Eva comen del fruto del árbol prohibido, con lo que el hombre se eleva al conocimiento del bien y del mal. Pero es justo en este conocimiento, en esta capacidad de establecer diferencias, donde Hegel ubica la fuente del bien y del mal[27]. Ser «consciente» significa separarse de lo universal (el mandamiento de Dios que prohibía comer del árbol). A diferencia de los animales (que no son ni buenos ni malos), el hombre es un ser consciente, pero en esto radica precisamente su tragedia. La caída del hombre, el pecado original que marcará toda su historia, es el hecho de haber obtenido conciencia, pues con ella se precipita necesariamente en la contradicción, en el desdoblamiento *(Entzweiung)* frente a lo universal.

Ahora bien, así como en la conciencia se halla la raíz del mal, también en ella se encuentra la posibilidad del bien. Pues no hay caída sin reconciliación. Ambos momentos, ya lo dijimos, pertenecen a la esencia del Espíritu. Al crear al mundo, Dios tuvo que alienarse, «salir de sí» para luego «regresar» a sí mismo a través del hombre. Pero la cadena de este movimiento dialéctico del Espíritu se repite de nuevo en el hombre, creado a «imagen y semejanza» de Dios. Lo cual significa que para conocer qué es el bien, el hombre debe primero conocer qué es el mal y sufrir las consecuencias radicales de este. El relato del Génesis informa sobre el dolor de parto de las mujeres y sobre la obligación de trabajar como consecuencia del pecado original. Mientras que en el paraíso el hombre estaba completo, ahora se ve lanzado hacia el terreno de la incompletud y la contradicción, en el que debe experimentar la fatiga y producirse a sí mismo a través del trabajo.

---

[27] *Ibid.,* p. 248.

> El animal no trabaja o lo hace solo por coacción, no por naturaleza; no come su pan con el sudor de su rostro ni produce él mismo su pan, sino que encuentra en la naturaleza la satisfacción de todas las necesidades que tiene. También [el hombre] encuentra en la naturaleza el material para ello, pero el material, puede decirse, es lo que menos cuenta para él. La mediación infinita de la satisfacción de sus necesidades acontece solo por el trabajo. El trabajo corporal con el sudor del rostro y el trabajo del espíritu, más penoso aún que aquel, está conectado inmediatamente con el conocimiento del bien y del mal[28].

Este pasaje es importante, pues muestra que la redención del hombre viene ligada con la experiencia de la alienación. Hegel dice que, si bien el trabajo trae consigo esfuerzo y dificultad («trabajarás con el sudor de tu frente»), es mediante el trabajo que el hombre se produce a sí mismo, es decir, genera sus propias condiciones de existencia, a diferencia del animal que lo encuentra todo en la naturaleza. El trabajo no es por tanto una simple actividad instrumental, sino que es una operación «genérica», como dirá luego Feuerbach. En tanto que ser consciente, el hombre no se limita a consumir lo que encuentra en la naturaleza –como los animales–, sino que lo transforma con el fin de producir sus propias condiciones de existencia. Por eso dice Hegel que la «materia prima» de la naturaleza es lo que menos cuenta para el hombre. A pesar de que el trabajo separa al hombre de la naturaleza, es solo a través de este «extrañamiento» que puede crear su propio mundo humano. Es solo mediante la actividad del trabajo que el hombre se hace hombre, aprende a reconocerse a sí mismo y se hace consciente de sus propios poderes y capacidades. No existe por tanto una naturaleza «externa», independiente del espíritu, sino una naturaleza ya desde siempre espiritualizada o, como luego lo dirá Marx, «humanizada».

Sin embargo, el hombre no puede salvarse a sí mismo. El proyecto antropológico en Hegel no asume las características prometeicas que luego adquirirá en Feuerbach y Marx. Por más que se esfuerce y sea capaz de crearse a sí mismo a través del trabajo, el hombre jamás podrá ser «consciente» de lo que eso significa. Para Hegel –a diferencia de lo que afirmarán después los jóvenes hegelianos– la salvación intramundana no puede ser obra del hombre, y aquí está la profunda «vena luterana» que atraviesa el pensamiento de Hegel. La vocación del hombre es vivir conforme a su concepto, desplegar en este mundo su bondad virtual, pero ello no lo conseguirá por méritos propios, sino a través de la gracia divina. Por eso Hegel

---

[28] *Ibid.,* p. 249.

retoma en este punto de sus *Lecciones* el problema de la encarnación de Dios, que en realidad es el problema que explica filosóficamente la emergencia del movimiento joven-hegeliano. Recordemos lo dicho más arriba: ni Dios en sí mismo ni el mundo como creación suya son determinaciones absolutas, sino tan solo momentos de un mismo proceso que recorre tres fases (Padre, Hijo, Espíritu Santo). En el concepto mismo del Espíritu está contenido el movimiento de reconciliación de lo infinito con lo finito. Pero ¿cómo? A través de la *encarnación de Dios.* Era necesario que Dios se «hiciese carne» para que el hombre comprendiese su propia vocación infinita y universal. Solo en la medida en que lo divino se hace «uno» con lo humano podrá el hombre tomar conciencia de su naturaleza espiritual, generándose de este modo el tercer momento del proceso: el retorno de Dios a sí mismo por medio del hombre. El cristianismo, decíamos, es la «religión consumada» porque es la única que proclama la encarnación de lo infinito en lo finito, realizando de este modo el concepto del Espíritu. La redención de la humanidad consiste en que esta pueda tomar conciencia de su propia infinitud a través de la fe en Cristo, ese «segundo Adán» que toma sobre sí los pecados de la estirpe humana.

Desde este punto de vista, la tesis de Hegel es que la encarnación, a través de la cual se realiza la unificación entre lo divino y lo humano, se produce en *un solo individuo.* Es decir que Dios no se encarna en la humanidad como un todo, sino tan solo en un individuo histórico concreto: la persona de Cristo. Lo universal no se hace presente en el mundo bajo una forma *genérica,* como dirá luego Feuerbach, sino individual. En la persona de Cristo se produce la conjunción de *dos naturalezas* que no son ontológicamente diferentes, sino que comparten una misma esencia espiritual. Dios ha tenido que hacerse hombre en el sentido más concreto del término, haciendo suyos los sufrimientos propios de toda vida personal, incluyendo desde luego la muerte. Cristo nació como cualquier otro humano, tuvo las mismas necesidades físicas que cualquier otro humano y murió como todos los humanos. Sin embargo, resalta Hegel, sus enseñanzas no eran como las de otro maestro humano (como Sócrates), sino que eran divinas. A través de Cristo se reveló la palabra de Dios. Con esto Hegel pretende mostrar que la debilidad y la flaqueza de la vida humana no son cosas «exteriores» a Dios, sino que le son *constitutivas,* ya que la finitud pertenece a la naturaleza del Espíritu. Al mirar a Cristo, el hombre puede comprender que Dios «está con nosotros», que puede comprender nuestras penas y sufrimientos porque ha sufrido como uno de nosotros.

Tenemos entonces que, según Hegel, la historia es el lugar donde se produce la reconciliación de Dios con el hombre, la realización plena del

contenido racional de la religión. Este proceso tiene dos movimientos claramente reconocibles: uno es *descendente,* de enajenación, que ocurre cuando Dios se encarna en la persona individual de Cristo; el otro es *ascendente,* de retorno, cuando la humanidad toma conciencia de su esencia divina por medio de la fe en esa encarnación. Primero, Dios se «despoja a sí mismo», hasta el punto de morir en la cruz, y, luego, como efecto de ese sacrificio infinito, la humanidad como un todo se «eleva» hacia la salvación. Importante aquí es que Hegel no privilegia ninguno de los dos momentos, ya que ambos forman parte del proceso dialéctico del Espíritu. El movimiento de la enajenación es tan necesario como el movimiento de la redención. Lejos está de Hegel la idea de privilegiar el momento ascendente y convertir la historia en un *proceso de humanización,* tal como harán luego sus discípulos de izquierdas. Pues recordemos, lo que se juega en el drama de la encarnación es la unidad esencial entre lo divino y lo humano. La historia es el escenario de la humanización de Dios y de la divinización del hombre, ambas cosas como parte del mismo proceso. Con todo, ya en Hegel se encuentra presente la idea que retomarán luego todos sus discípulos de izquierda: la historia debe ser vista como una *historia de la salvación;* más aún, como una *teodicea,* el escenario en el que se justifican todos los males y sacrificios posibles, incluyendo el de Dios mismo.

Lo que aquí me interesa señalar es que, con su interpretación filosófica del dogma de la encarnación, Hegel coloca un contrapeso al «absolutismo teológico» en el que se había precipitado la religión pietista de su tiempo. Ya no tenemos la imagen de un Dios que se aloja únicamente en el mundo subjetivo, dejando al mundo objetivo sin racionalidad. Por el contrario, y asumiendo la filosofía de Spinoza, Hegel dice que el mundo entero es «Espíritu» y que el hombre puede, mediante la religión y la filosofía, conocer la esencia de Dios. La criatura finita ya no se encuentra desprovista de criterios objetivos para conocer el mundo, tal como afirmaban los pietistas. No hay un abismo entre lo divino y lo humano, entre la fe y la razón, pues la verdad filosófica del cristianismo es, precisamente, que Cristo puso fin a esta división. El hombre ha sido reconciliado con la realidad, que ya no le desborda de manera absoluta, sino que se hace inteligible por medio de la razón. Aunque para Hegel el hombre no es un ser absoluto, como luego dirá Feuerbach, sino que necesita *mediaciones* para reconciliarse con el mundo, en todo caso su «esencia» está definida por la razón y por ello se halla en la capacidad de construir el mundo a su imagen y semejanza, repitiendo de este modo el gesto creador de Dios. No hay, sin embargo, en Hegel ningún intento de favorecer una «emancipación humana» que vaya más allá de las instituciones políticas reconocidas, incluyendo en este

caso el Estado confesional de Prusia. Aquello que hemos llamado el «proyecto antropológico» no es para Hegel un «humanismo», como sí lo será para varios de sus discípulos.

No es extraño entonces que los jóvenes hegelianos hayan querido *partir* de Hegel para avanzar *más allá* de Hegel por medio de lo que Buber llamó una «rebelión antropológica»[29]. Se sentían incómodos con la tesis hegeliana según la cual, la Modernidad no es otra cosa que la «mundanización» *(Weltweltichung)* del cristianismo. Esto significa que eso que hoy día llamamos «secularización» no constituye una ruptura *frente al* cristianismo –como quisieron verlo casi todos los jóvenes hegelianos–, sino una evolución *del* cristianismo. A diferencia, pues, de Marx, Stirner, Bauer y Feuerbach, Hegel pensaba que los «fantasmas» de la religión no podían declararse muertos en medio de la Modernidad, puesto que ellos son elementos *constitutivos* de la misma. Los tiempos modernos *(Neue Zeit)* no son una época «nueva», caracterizada por la novedad sin precedentes, sino la transformación orgánica de algo que venía ocurriendo *antes.* A continuación, veremos cómo los discípulos situados a la «izquierda» de Hegel quisieron desmentir a su maestro y entendieron que la *retirada de la religión* es una condición inamovible para la construcción de un mundo basado en la razón y no en la tiranía. La función de la crítica es, precisamente, romper con los antiguos fantasmas de la religión provenientes del pasado. Esto abrirá paso a un futuro mundo sin religión, en el que los hombres podrán ser verdaderamente libres.

[29] Cfr. M. Buber, *¿Qué es el hombre?,* cit., p. 54.

III. HEGELIANOS INSUMISOS

El ateísmo teológico

Hemos visto cómo las elites pietistas de Alemania veían en Hegel a un filósofo ateo, panteísta y defensor de los ideales republicanos de la Revolución francesa. Tan solo un año después de su muerte, Immanuel Hermann Fichte (el hijo del filósofo) publica el libro *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie,* donde se denuncia el carácter «anticristiano» de la filosofía hegeliana. Luego, en 1834, Carl August Eschenmayer publica *Die Hegelsche Religions-Philosophie verglichen mit dem christlichen Princip,* en el que se acusa a Hegel de haber colocado la verdad de la filosofía por encima de la verdad del cristianismo. Hegel habría negado la base misma sobre la que se levanta el Estado prusiano y el proyecto de la Restauración impulsado por las elites más conservadoras *(Junkers).* También vimos que, a pesar de su carácter panfletario, había en estas acusaciones un «momento de verdad». Pues en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión,* Hegel desacredita las pretensiones «absolutistas» de la teología pietista y devuelve al hombre la capacidad de conocer la realidad de manera objetiva, cimentando su confianza en el mundo y en sí mismo. La filosofía de Hegel se plantea como un motivo de «rehabilitación» humana que, sin embargo, no se desliza hacia el humanismo prometeico de Marx y Feuerbach.

Ahora bien, el problema comienza cuando el sector más conservador de los discípulos de Hegel se apresura a defender a su maestro, presentando su filosofía como *afín* a la teología política de la Restauración. Ante el supuesto carácter ateo y panteísta de su filosofía, algunos de sus discípulos intentaron mostrar que el sistema de Hegel no amenaza los contenidos de la fe cristiana y tampoco los fundamentos del Estado prusiano, sino que, más bien, provee la más completa fundamentación filosófica de los dogmas tanto del cristianismo como del Estado. La filosofía de Hegel no podía ser vista como una amenaza racionalista contra el cristianismo, sino como su expresión «científica» más actualizada[1]. Julius Schaller, en ese

[1] Cfr. J. E. Toews, *Hegelianism,* cit., pp. 147-148.

momento profesor en Halle, dice en su libro *Die Philosophie unserer Zeit* (1837) que la concepción hegeliana del «Espíritu» es totalmente consistente con la doctrina cristiana sobre Dios. También Karl Ludwig Michelet tomó cartas en el asunto y publicó en 1841 sus *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes,* donde rechaza cualquier visión antropomórfica de Dios, retomando así la distinción hecha por Hegel entre *Vorstellung* y *Vernunft.* Este libro de Michelet es clave porque ataca el argumento según el cual la filosofía debe tomar como base metafísica la idea de un Dios personal y argumenta que negarla equivaldría a desestabilizar el orden político del Estado prusiano.

Pero este tipo de lecturas apologéticas desencadenó un debate interno entre los discípulos de Hegel sobre el modo en que ha de ser valorada políticamente su filosofía. ¿Se trata de una filosofía que difiere solo en la forma, pero no en los contenidos, de la teología que estaba en la base del proyecto de la Restauración, como decía la *derecha hegeliana*? ¿O se trata, más bien, de una filosofía que se desmarca por entero de este proyecto y abre la puerta para una futura emancipación humana, como afirmaba la *izquierda hegeliana*? La publicación en 1832 de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* no hizo más que agudizar este debate interno. La intención de los viejos discípulos –en especial Marheineke, el editor de las *Lecciones*– era mostrar que Hegel no era un filósofo anticristiano, sino que promovía una reconciliación entre los *contenidos* de la fe cristiana y la forma *conceptual* del pensamiento filosófico[2]. Sin embargo, fue precisamente este teorema de la no contradicción entre la forma filosófica y el contenido religioso el que llevó el debate hasta dimensiones impensadas. ¿Estaba diciendo Hegel que los contenidos de la religión cristiana ya nada le dicen al hombre moderno y deben ser legitimados ahora por la filosofía?

Una respuesta a tales preguntas vino en 1835 con la publicación del libro *Das Leben Jesu* de David Friedrich Strauß, que ocasionó una verdadera conmoción en los círculos académicos y políticos de Alemania. Para el año de 1830, Strauß era docente de teología y filosofía en el convictorio de Tubinga, aquel mismo lugar donde Hegel, Schelling y Hölderlin habían estudiado unos cuarenta años antes. Estaba formado en la tradición

---

[2] La intención de Marheineke era presentar a Hegel como un apologeta moderno del cristianismo frente a los ataques provenientes del materialismo y el escepticismo. Dice Tows al respecto: «Marheineke no experimentó ninguna dificultad en reconciliar sus convicciones hegelianas con su vocación de teólogo, predicador y eclesiástico cristiano. En sus lecciones y escritos académicos tradujo las representaciones cristianas a una forma conceptual; en sus sermones y escritos religiosos continuó utilizando el lenguaje tradicional de la representación». *Ibid.,* p. 149.

de la teología racionalista, que marcó decisivamente el movimiento de la Ilustración *(Aufklärung)* en aquella región de Europa. Era discípulo de Ferdinand Christian Baur, uno de los primeros teólogos de Tubinga que comenzó a aplicar el método histórico-crítico para leer textos del Nuevo Testamento y otros documentos de la iglesia primitiva. En sus análisis de la Biblia, Baur se distanciaba de aquellos teólogos que, como Schleiermacher, buscaban separar la religión de la filosofía. De la mano de su maestro, Strauß se familiarizó con la filosofía de Hegel y ofreció un seminario sobre la *Fenomenología del Espíritu* en el semestre de invierno de 1829-1830. Para el verano del año siguiente dictó un curso sobre la *Lógica* y la *Enciclopedia* que no cayó muy bien a las autoridades de la facultad de teología, aunque fue muy aclamado por los estudiantes. Decidió entonces viajar a Berlín en 1831 para asistir a los cursos del maestro, con tan mala suerte que llegó a la capital de Prusia tan solo pocas semanas antes de su muerte. Alcanzó, sin embargo, a visitarle ya muy enfermo de cólera, a escuchar las dos primeras sesiones de su curso de invierno y a participar en su funeral[3]. Consternado y decepcionado por la súbita muerte de Hegel, Strauß logró hacerse de unos apuntes de clase tomados por un estudiante de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de 1827, que leyó con mucha atención[4]. También asistió a los cursos dictados por Gans sobre filosofía del derecho y a los de Hinrich y Marheineke sobre filosofía de la religión,

---

[3] En carta dirigida a Christian Märklin el 15 de noviembre de 1831, Strauß manifiesta del siguiente modo su decepción: «El profesor Hegel murió ayer por la tarde de cólera. ¡Piensa en esta impresión! El gran Schleiermacher me pareció en este momento insignificante, comparado con esta pérdida. Cuando mi conversación con él terminó, yo me apresuré a salir. Y mi primer pensamiento fue: viajaré de regreso, pues ¿qué voy a hacer sin Hegel en Berlín? Pero pronto me calmé y decidí quedarme. Ya vine hasta aquí y no quiero viajar de nuevo, pues Hegel está muerto *(gestorben)* pero no extinguido *(ausgestorben).* Me alegro de haber podido escucharlo antes de su fin. Escuché dos lecciones sobre historia de la filosofía y filosofía del derecho. Su presentación me dejó la impresión, más allá de todas las circunstancias exteriores, de que estaba ensimismado y que no era consciente de la presencia de los otros. Parecía hablar para sí mismo y no para la audiencia. El tono de su voz era bajo, las frases incompletas, como si estuviera elevado en sus pensamientos […]. El jueves pasado lo visité. Cuando le mencioné mi nombre y ciudad de nacimiento, dijo inmediatamente: "¡Ah, un württembergiano!" y se alegró de corazón. Me preguntó por las cosas de allá, sobre los conventos, por los viejos y nuevos württembergianos, etc. Me dijo que había escuchado que en Tubinga su filosofía no causaba buena impresión y comentó sonriendo: "¡Nadie es profeta en su tierra!"». D. F. Strauß, *Brief an Märklin,* en J. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p. 189.

[4] El manuscrito, titulado *Aus Hegels Religionsphilosophie,* fue hallado en el Schiller-Nationalmuseum en Marbach y publicado en castellano por Ricardo Ferrara, quien lo incluyó como Anexo en su edición crítica de las *Lecciones* de 1827.

que no fueron sin embargo de su agrado[5], pero quedó impresionado en cambio con el libro *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften,* en el que Rosenkranz utilizaba la filosofía de Hegel para pensar la teología[6]. Tanto en los apuntes de las *Lecciones* de 1827 como en el libro de Rosenkranz, Strauß empezó a detectar una idea que enlazaba con su formación en la tradición racionalista e ilustrada: la teología, lo mismo que la filosofía, no se funda en la representación *(Vorstellung)* –como los relatos de la Biblia–, sino en el concepto *(Begriff).* El filósofo y el teólogo deberían, por tanto, llegar a la misma verdad. Este será el hilo conductor de su libro *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* publicado en 1835, cuyo vínculo estructural con la filosofía de Hegel es formulado por Strauß en la tercera sección del tercer cuaderno de los *Streitschriften:*

> Mi crítica de la vida de Jesús tuvo con la filosofía de Hegel un vínculo interno desde el comienzo. Ya en mis años universitarios nos parecía, a mí y a mis amigos, que la relevancia de este sistema para la teología radicaba en la diferencia entre representación y concepto en la religión, que, aunque con diferentes formas, pueden tener el mismo contenido. Según esta distinción encontrábamos un gran respeto por las fuentes bíblicas y los dogmas eclesiales, que eran puestos en armonía con la libertad de pensamiento de un modo que no lo había sido antes. La pregunta importante que nos hacíamos era qué relación guardan los elementos históricos de la Biblia, en especial los evangelios, con el concepto: si el carácter histórico pertenece al contenido, que sería el mismo tanto para la representación como para el concepto, o si pertenece más bien a la forma, con lo cual el pensamiento conceptual quedaría desligado de ella[7].

En efecto, Strauß permanece fiel a Hegel cuando afirma que en el relato bíblico de los evangelios subyacen contenidos verdaderos pero envueltos bajo la forma de la representación *(Vorstellung)* y que la tarea de la filo-

[5] Toews informa que, en opinión de Strauß, Hinrich y Marheineke eran profesores «dogmáticos» y no «espíritus dialécticos» que hacían énfasis tan solo en el momento «afirmativo» de la dialéctica y no en su momento «negativo». Al desconocer la crítica desarrollada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu,* estos hegelianos pasaban por alto que no es posible pasar de la *Vorstellung* a la *Vernunft* sin mediaciones históricas, como si fuera un «tiro de pistola». J. E. Toews, *Hegelianism,* cit., p. 256.

[6] Cfr. J. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer,* cit., pp. 58-59.

[7] J. F. Strauß, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie* (drittes Heft), Tubinga, Osiander, p. 57.

sofía es, precisamente, separar la forma del contenido y formular esa verdad a través del concepto *(Begriff).* Pero su tesis es que *también* la teología se ocupa del mismo contenido de verdad que la filosofía, pero lo hace de forma diferente. El teólogo debe *comenzar* con la «materia prima» ofrecida por los textos bíblicos y los dogmas eclesiales y someterla a un paciente trabajo de crítica racional *(Quellenkritik),* antes de arribar al concepto. El filósofo, por el contrario, no tiene que ensuciarse las manos de este modo, pues empieza ya de entrada con el concepto e interpreta los textos bíblicos desde esa perspectiva. Ahora bien, mientras que el trabajo conceptual de la filosofía ha llegado a su «fin» con la obra de Hegel, en la teología todavía resta mucho trabajo por hacer. Este es el objetivo que Strauß se propone conseguir con su libro: someter los textos bíblicos a la crítica y reconciliar de este modo la representación religiosa con el concepto teológico.

El libro comienza con una larga Introducción en la que Strauß reconstruye el problema del «punto de vista mítico» en la interpretación de los textos sagrados. Afirma que, en toda religión basada en documentos escritos, llega el momento en que se produce una tensión entre la letra de los textos y las formas de conciencia que adquiere la comunidad con el paso del tiempo[8]. Con lo cual aparece la necesidad de introducir mediaciones entre los viejos textos y las nuevas formas de conciencia y se abre la posibilidad de realizar una lectura alegórica de las historias que cuentan los textos sagrados. Esto quiere decir que, aunque esas historias son vistas todavía como divinas, no son interpretadas literalmente. O para decirlo en términos hegelianos, la lectura alegórica pone en duda la *forma* histórica de los textos, pero conserva su *contenido.* Esto ocurrió así tanto en la antigua religión griega, como en la judía y la cristiana.

En Alemania se había desarrollado entre los teólogos racionalistas ilustrados una visión según la cual los textos bíblicos adolecen de toda credibilidad en el mundo moderno, porque pertenecen a una etapa «mítica» ya superada por la razón. Se posicionaban, por tanto, frente a la tradición de la lectura alegórica de los textos sagrados, que consideraban peligrosa por ser heredera del dualismo gnóstico. Como un camino medio entre estas dos tendencias surgió una tercera posición, el llamado «punto de vista mítico», que es el que Strauß hereda de su maestro Baur y de otros teólogos como Gabler, para quienes el mito no es algo irracional, sino que es conocimiento racional en un «grado menor»[9]. La operación de Strauß con-

---

[8] Cfr. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (zweite, verbesserte Auflage), Tubinga, Verlag von C. F. Osiander, 1837, p. 2.

[9] *Ibid.,* p. 30.

siste en tomar de la tradición exegética protestante la noción de «mito» *(Mythos)* y equipararla con la noción hegeliana de «representación» *(Vorstellung)*[10]. De este modo, el mito sería un modo *racional* de entender el mundo, pero adecuado a un estadio *primitivo* de desarrollo de la conciencia humana. Un estadio «oriental» de la conciencia, que según Strauß era el que tenía la primera comunidad de seguidores de Jesús:

> Pensemos en una comunidad joven que veneraba con entusiasmo a su fundador *(Stifter)* y en algún momento vio cómo él fue arrancado trágica e inesperadamente de su camino; una comunidad preñada con una cantidad de ideas nuevas que pretendían transformar el mundo; una comunidad de orientales, compuesta en su mayoría de hombres iletrados, que no podían apropiarse de esas ideas bajo la forma abstracta del concepto, sino únicamente bajo la forma de la fantasía, utilizando para ello imágenes e historias. De este modo podremos ver que solo bajo estas circunstancias pudo emerger lo que emergió: una serie de narrativas *(Erzählungen)* a través de las cuales esa masa de nuevas ideas impulsadas por Jesús, así como las viejas por él recibidas, pudieron ser comprendidas[11].

Sobre la base de esta perspectiva general, Strauß analiza en su libro los eventos de la vida de Jesús, tratando de mostrar que su nacimiento milagroso, su vida llena de prodigios, su muerte y resurrección, solo pueden ser entendidos como mitos, es decir, como historias fantásticas creadas por la primera comunidad cristiana. Lo cual no quiere decir que se esté negando el carácter «sagrado» de esas historias, ni que se estén atacando los fundamentos de la fe cristiana. Ya en el Prefacio, Strauß ha insistido en que no *toda* la historia contada por los evangelios es mítica, sino que la

---

[10] Algunos intérpretes han levantado dudas frente a esta lectura, afirmando que la crítica de Strauß nada tiene que ver con Hegel, sino que es tomada directamente de la «escuela mítica» de interpretación bíblica. Cfr. J. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer,* cit., pp. 92-93. Aunque Hegel es nombrado tan solo marginalmente al final del libro, ya hemos citado la lectura retrospectiva que hace Strauß del mismo, mostrando que la oposición hegeliana entre *Vorstellung* y *Vernunft* es su idea rectora. Parece claro que para Strauß, la noción de mito se corresponde a la noción hegeliana de representación.

[11] J. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* ed. e intro. de W. Zager, Waltrop, Hartmut Spenner, 2003, pp. 71-72. Este pasaje fue suprimido por Strauß en la segunda edición de su libro. Lo tomo de una reedición de la primera edición realizada en 2003.

operación crítica radica en separar aquello que es mítico, conforme a los nuevos estándares de la nueva ciencia teológica, de aquello que no lo es. El «núcleo duro» de la fe cristiana permanece, con ello, intocado por la crítica racional[12]. Lo único que hace el teólogo crítico es mostrar que las narraciones mitológicas contenidas en los evangelios no forman parte esencial de la fe cristiana. Pretender, como hace la ortodoxia luterana, que los relatos evangélicos contienen una *verdad histórica* que debe ser tenida como dogma de fe por todos los cristiano, es condenar el mensaje cristiano a la irrelevancia para la conciencia moderna.

Desde luego, tal lectura del texto bíblico puso a Strauß en ruta de colisión con las autoridades de la Iglesia: ¿acaso la vida, muerte y resurrección de Cristo no son dogmas *esenciales* de la fe cristiana? Sacrificar estas verdades en nombre de la crítica racional, ¿no significaría comprometer la salvación que ofrece el cristianismo a los creyentes? Aquí radica el verdadero *quid* de la cuestión que puso al libro de Strauß en el ojo del huracán. Recordemos que uno de los dogmas esenciales de la religión cristiana, quizá su punto arquimédico, es la teoría de la «doble naturaleza» de Cristo, es decir, la creencia de que el individuo histórico Jesús era Dios y hombre *al mismo tiempo.* Esta fue la visión trinitaria que se impuso sobre las lecturas gnósticas de Jesús que prevalecieron durante algún tiempo en la iglesia primitiva. Ya vimos antes cómo Hegel reconoce la verdad filosófica de este dogma. Pero en su libro, Strauß presenta una cristología que contradice a Hegel en un aspecto esencial. En su opinión, tanto Dios como el hombre son Espíritu *(Geist),* es decir, que no puede establecerse una diferencia ontológica entre ellos. Así como Dios el padre solo puede tomar conciencia de sí mismo a través del hijo (el hombre) *descendiendo* hasta el nivel de su existencia histórica, el hombre solo puede tomar conciencia de su naturaleza divina *trascendiendo* su particularidad histórica, a la que está ligado por la sensibilidad. Lo cual quiere decir que ningún *individuo,* ni siquiera el Jesús histórico, puede «encarnar» la totalidad del Espíritu. Ningún individuo humano puede ser visto como Dios en toda su plenitud ontológica, ya que esta se expresa solamente en el hombre como especie *(Gattung).* La encarnación de Dios solo puede darse en la *humanidad* entendida como especie y no en el individuo histórico Jesús, tal como decía Hegel.

En efecto, la tesis de Strauß es que el significante «Cristo», entendido como la unión entre lo divino y lo humano, no se refiere al Jesús histórico,

---

[12] Cfr. J. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (zweite, verbesserte Auflage), Tubinga, Verlag von C. F. Osiander, 1837, pp. x y xii.

sino a la humanidad en su conjunto, es decir, al hombre como «ser genérico» *(Gattungswesen).* Aparece aquí el concepto básico que articula todo el movimiento joven-hegeliano y que será desarrollado por Feuerbach. Ahora bien, lo que Strauß hace diferente de Hegel es el modo en que utiliza este concepto para entender el dogma cristiano de la encarnación. Pero, al hacerlo, introduce una sutil modificación que será de la mayor importancia: aunque es verdad que el género no tiene existencia individual por sí mismo, sino solo a través de los individuos, no existe sin embargo ningún individuo que sea capaz de «agotar» el género. Más bien, este se manifiesta en la totalidad de los individuos humanos autoconscientes, sin que ninguno de ellos sea «especial». Lo que Strauß dice es que, si queremos elevar la «representación» del dogma de la encarnación al nivel del «concepto» filosófico, debemos entender que es el *género humano* como tal, no un individuo histórico específico (Jesús), el que encarna la unión entre Dios y el hombre. Despojado por la filosofía de su obsoleto cascarón mítico, emerge el «núcleo duro» de la religión cristiana: el progresivo despliegue histórico de la *humanidad.*

> La historia de Cristo es un bello poema de la historia de la especie humana, en la que se unen todas nuestras necesidades e impulsos religiosos, y constituye la prueba más fuerte de la validez universal del cristianismo. La historia de los evangelios es la historia idealizada de la naturaleza humana, que nos muestra, en la vida de un solo hombre, lo que la humanidad en su conjunto debería llegar a ser. Con ello no se niega que Pablo, Juan, Mateo y Lucas no vieran como un hecho histórico aquello que a nosotros nos parece solo un poema sagrado. Pero [aunque] las perspectivas sean diferentes, la naturaleza humana y el sentimiento religioso vinculado a ella permanecen siempre los mismos. Aquellos hombres necesitaban de historias y narraciones que les permitieran revivir los sentimientos religiosos y morales de la humanidad de su tiempo. A nosotros esos hechos e historias nos parecen obsoletos y cuestionables, pero sin embargo en el fondo yacen ideas que aún son objeto de respeto[13].

La idea de humanidad es entonces aquello que puede ser salvado de los evangelios para la Modernidad, una vez que la crítica ha demolido los dogmas tradicionales de la Iglesia. Si el cristianismo tiene algún futuro todavía, si es capaz de decirle algo al hombre moderno, es que la religión de

[13] *Ibid.,* p. 727.

Cristo es la religión de la humanidad. Pero esta «idea de humanidad» no es leída por Strauß desde la perspectiva de Kant, sino desde la de Hegel. No se trata de un ideal moral que debe ser realizado por el sujeto, pero al que no corresponde ninguna realidad histórica. Se trata, más bien, de la unión histórica entre lo divino y lo humano, expresada mitológicamente a través del dogma de la encarnación, pero elevada al concepto por la filosofía de Hegel.

Aquí ya vemos cómo Strauß presenta una lectura antropológica de Hegel que va más allá de Hegel mismo, pues el maestro jamás favoreció la idea de que la «Humanidad» fuese un objeto específico de la ciencia filosófica. Más bien, entendió que el momento «ascendente» de la encarnación no podía ser realizado por el hombre con independencia de las instituciones en las que también se ha «encarnado» el Absoluto. Y en este punto Hegel se mantuvo fiel a la religión luterana: la salvación no puede ser conseguida solo por obras humanas. No obstante, Strauß nos lleva hacia un lugar diferente. Al decir que la historia de Cristo es tan solo un «bello poema de la historia de la especie humana», Strauß parece convertir a la humanidad en el verdadero y único *sujeto* de la historia. Dios sale de la ecuación y tan solo nos queda *la humanidad como absoluto.* Esto significa que todos aquellos atributos que el relato evangélico predicaba de Jesús deben ser entendidos como conquistas que la humanidad misma –en colectivo o mediante las obras de individuos históricos especiales– ha logrado en el transcurso de su *autodespliegue* histórico. Así, por ejemplo, la afirmación bíblica de que Jesús hacía milagros tan solo significa que la humanidad va descubriendo a través de la ciencia los medios para entender mejor las leyes de la naturaleza y dominarla. Si la Biblia dice que Jesús no tiene pecado y resucitó de entre los muertos, esto debe leerse como que la humanidad, en su conjunto, trasciende todo tipo de contingencia *particular,* inclusive la muerte. Si dice que Dios escogió a Jesús para cumplir una misión extraordinaria, esto significa que en todas las épocas han existido individuos especiales que realizan grandes obras: Alejandro, César, Sócrates, Moisés, etc. En suma: todas las afirmaciones sobre la «vida de Jesús» no deben ser tomadas como predicados *conceptuales* –que corresponden a la realidad misma de las cosas–, sino como enunciados *alegóricos* que hacen referencia a algo diferente a lo que dice la *letra* del evangelio. Tal como había dicho Spinoza, la Biblia no puede interpretarse en su literalidad, porque sus afirmaciones tienen sentido únicamente para el «estado de conciencia» en el que se encontraban sus destinatarios originales. Si se quiere desentrañar el sentido de los enunciados bíblicos para el mundo de hoy, en el que la humanidad ha avanzado hacia un estadio de con-

ciencia marcado por las nuevas ciencias, entonces esos enunciados deben ser pasados por el filtro riguroso de la crítica.

Strauß finaliza su libro con una reflexión que busca explicar a los teólogos qué cosa puede significar, en un nivel pastoral, la tesis que ha defendido en las anteriores mil quinientas páginas, a saber, la necesidad de «superar» la religión a través de la crítica filosófica. Al respecto, ofrece cuatro posibilidades a quienes se han tomado en serio los resultados de su investigación: 1) el teólogo le dice abiertamente a la comunidad que la vida de Jesús, tal como está consignada en los evangelios, no es más que una ficción; 2) el teólogo decide guardar para sí la verdad de la investigación y continúa predicando a la comunidad sobre la vida y resurrección de Cristo como si se tratara de datos históricos; 3) el teólogo no puede ir en contra de su conciencia y decide abandonar la vida religiosa; 4) el teólogo intenta una «mediación» entre la verdad de la investigación y el estado de conciencia en el que vive la comunidad bajo su cuidado. Poco a poco y con paciencia va llevando a la comunidad hacia la verdad descubierta, porque entiende que no es posible forzar el paso de un estado de conciencia a otro[14]. Parece claro que Strauß opta por esta última opción para tratar de resolver el «dilema» que enfrenta el pastor cristiano ante las evidencias filosóficas del libro. Entiende que la gran masa de la población no puede abandonar su estado actual de conciencia y por eso no espera un cambio de las actuales instituciones eclesiásticas y políticas existentes en Prusia. Con otras palabras, Strauß no está dispuesto a *radicalizar* políticamente sus ideas, cosa que sí harán teólogos críticos como Bruno Bauer.

Nacimiento de la izquierda filosófica

Tal como era de esperar, el libro de Strauß desencadenó una controversia monumental en Alemania que muy pronto se descontroló. A pesar de que en el Prefacio se decía que el libro no fue dirigido al público en general, sino solo a especialistas, las autoridades de la Universidad de Tubinga fueron alertadas de que la presencia de Strauß suponía una fuerte amenaza para la institución y para sus estudiantes, por lo que el *Studienrat* le expulsó de su cargo. A pesar de haberse postulado para una plaza en las universidades de Heidelberg, Giessen y Zúrich, ya para el otoño de 1836 Strauß entendió que se había cerrado para él cualquier esperanza de adelantar una carrera académica, por lo que decidió mudarse a Stuttgart para

[14] *Ibid.,* pp. 732-744.

trabajar allí como escritor independiente[15]. Pero su luz jamás volvería a brillar como antes y su tragedia marcó el camino por el que transitarían casi todos los jóvenes hegelianos. Lo peor para él fue, sin embargo, la falta de solidaridad que expresaron sus colegas y amigos en el momento más difícil. Strauß creía que su libro expresaba una opinión científica que era compartida por otros teólogos simpatizantes de Hegel como Märklin, Binder y Vischer. Pero, cuando llegaron la persecución y las críticas de los sectores eclesiásticos más conservadores, todos ellos se distanciaron por temor a perder sus plazas[16]. Incluso su maestro y mentor, Ferdinand Christian Baur[17], le dio la espalda cuando Ernst Wilhelm Hengstenberg, líder del fundamentalismo pietista[18], anunció públicamente que Strauß era una amenaza para la fe cristiana.

Dijimos antes que un sector de los discípulos de Hegel procuró defender al maestro de los ataques lanzados por los intelectuales pietistas y que

---

[15] Amir Mohseni dice que la Universidad de Zúrich estaba muy interesada en vincular a Strauß en su planta docente, pues el cantón de Zúrich se había dado una constitución republicana que buscaba hacer realidad postulados de la Revolución francesa como la soberanía popular, la libertad de prensa y conciencia, la educación estatal, etc. Cfr. A. Mohseni, «Gott geizt nicht. Bemerkungen zur Religionsphilosophie von D. F. Strauß», en M. Quante y A. Mohseni (eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz,* Paderborn, Wilhelm Fink, 2015, p. 60. Bajo esos postulados fue inaugurada la universidad en 1833. En consecuencia, Strauß fue llamado a ocupar la cátedra de Dogmática e Historia de la Iglesia en 1839. Sin embargo, algunos sectores de la ortodoxia teológica organizaron una protesta masiva contra la vinculación de Strauß y obligaron a las directivas de la universidad a retractarse de la oferta. Como compensación, Strauß recibió una pensión de mil francos y fue inmediatamente jubilado. En septiembre del mismo año, el gobierno republicano de Zúrich fue derrocado por las fuerzas conservadoras (el famoso «*Zürichputsch*»).

[16] Su estado de ánimo se refleja en una carta escrita a su amigo Ernst Rapp: «No hago nada, porque no tengo nada más que hacer. Mi *pensum* está ya absuelto, la historia no me necesita más [...]. ¿Qué quieres que haga? ¿Desarrollar aún más el tema de manera científica? Creo que esto ya ha sido suficiente». D. F. Strauß, *D. F. Strauß an E. Rapp,* en I. Pepperle y H. Pepperle (eds.), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz,* Leipzig, Verlag Phillip Reclam, 1985, p. 878.

[17] Este era un teólogo activo en la ciudad de Tubinga muy conocido en su tiempo y autor de un libro titulado *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1835), donde defiende la tesis de que el idealismo alemán es una forma moderna de gnosticismo.

[18] Hengstenberg era un teólogo ultraconservador, editor del *Evangelische Kirchenzeitung,* que se opuso con vigor a todo tipo de racionalismo en nombre de la ortodoxia más fanática. Strauß fue objeto inmediato de sus críticas, pues su libro negaba la divinidad de Jesús en nombre de una teología basada en la sola razón humana. Una vez publicado el libro de Strauß, Hengstenberg dijo que con ello se confirmaba su sospecha de que el hegelianismo era un peligro para la fe cristiana.

su estrategia fue mostrar que no había contradicción entre la filosofía hegeliana y los contenidos de la fe cristiana. Asumieron de este modo una posición «acomodacionista» porque no querían entrar en conflicto con las autoridades prusianas. Por esta razón, cuando se levantó el escándalo por el libro de Strauß, esos hegelianos no dudaron en tomar distancia. En tanto que formaban parte del establecimiento académico de Prusia (muchos de ellos eran profesores universitarios), no querían que su nombre fuera asociado con el de Strauß, por lo que inmediatamente dijeron que no era uno de los «suyos», más aún, que era un *traidor* de los principios filosóficos de la escuela. De ahí la acusación de «iscariotismo» que inmediatamente cayó sobre él[19]. Mientras que Strauß había presentado su libro *en nombre* de la filosofía de Hegel, los discípulos «verdaderos» del maestro le llamaban el «Judas Iscariote» del hegelianismo. La derecha hegeliana no podía permitir que el agua sucia levantada por el libro de Strauß cayera sobre la reputación del maestro, que ellos, con tanto esfuerzo, se habían esmerado en «limpiar», poniendo en peligro, al mismo tiempo, sus puestos en la universidad.

Ahora bien, sabemos que fue Strauß el primero que habló de una «izquierda hegeliana» en 1837, cuando publicó su extensa apología titulada *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu,* en el que asume la defensa de su primer libro. La sección tercera del cuaderno tres, dedicada a responder a los ataques de los hegelianos vinculados a la revista *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik,* contiene un pasaje donde, por primera vez, se *nombra* a la izquierda hegeliana y se define su orientación filosófica:

> Debido a la innegable imprecisión *(Unbestimmheit),* estudiada en las secciones anteriores, que tenía Hegel de la persona y la historia de Jesús, así como por la diferencia e identidad de su sistema con el de Schelling, no debe sorprendernos que, en aquel punto, la escuela hegeliana se halla separado en diferentes direcciones. A la pregunta de si, teniendo en cuenta la idea de la unión entre las naturalezas divina y humana, la historia evangélica nos es dada como historia, hay tres respuestas posibles en sí y para sí: que aquel concepto involucre toda la historia evangélica, o solo una parte de ella, o ninguna parte de ella pueda ser tenida como histórica. Si estas tres respuestas pudieran representar cada una de las ramas *(Zweige)* de la escuela hegeliana, entonces

[19] Cfr. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch,* cit., p. 516.

> uno podría nombrar, de acuerdo a una forma de comparación convencional, que la primera corresponde al lado derecho, la tercera al lado izquierdo y la segunda al centro[20].

En este pasaje, Strauß dice que la división de la escuela hegeliana tiene su origen en una supuesta «imprecisión» de la cristología de Hegel. Se refiere al modo en que el maestro comprende el problema de la encarnación de Dios, que ya mencionamos anteriormente[21]. El punto es que Hegel mismo dejó abierta la pregunta de si el significante «Cristo» se refiere a la encarnación del individuo humano Jesús o si, más bien, se remite a la Humanidad como especie *(Gattung)* en su desarrollo histórico. Ante esta pregunta, la escuela hegeliana ofrece tres respuestas posibles, según Strauß: 1) que los evangelios en su totalidad son una narrativa histórica, es decir, que ellos expresan la verdad literal de la encarnación de Dios; 2) que solo una parte de esa narrativa corresponde a la verdad histórica, mientras que el resto debe ser examinado desde el punto de vista del concepto filosófico; 3) que nada de lo consignado en los evangelios puede ser visto como un dato histórico, es decir, que todo su contenido es solo «representación» y que, por tanto, su «verdad» remite a la lectura conceptual de la filosofía. La primera posición, defendida por el sector «derecho» de la escuela (Göschel, Gabler, Bauer)[22], no es sostenible desde una perspectiva hege-

---

20 D. F. Strauß, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie,* cit., p. 95.

21 En el § 146 de *Das Leben Jesu,* citando la *Fenomenología del Espíritu,* Strauß dice que la unidad de Dios y el hombre debe manifestarse históricamente, es decir, que «debe aparecer un individuo humano que sea la conciencia de la presencia de Dios». D. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (zweite, verbesserte Auflage), cit., p. 731. Esta tesis, que Strauß remite a Hegel, será la opinión que luego atribuye a la derecha hegeliana. Pero en el § 147 encontramos una tesis directamente contraria, también remitida a Hegel, que será luego atribuida a la izquierda hegeliana: «La historia sensible del individuo, dice Hegel, es solo el punto de partida para el Espíritu […]. A través de esta salida *(Hinausgehen),* desde la historia sensible hacia lo absoluto, queda ella esencialmente cancelada y reducida a la subordinación». *Ibid.,* p. 737.

22 Como veremos más adelante, Bauer escribió una reseña crítica de *Das Leben Jesu* que fue mal recibida por Strauß. En su *Verteidigungschrift* dedica muchas páginas a discutir con «el señor licenciado Bauer», a quien no duda en colocar en el lado derecho de la escuela, junto con sus representantes más conservadores. Le acusa de defender la tesis de que el género humano es incapaz de generar por sí mismo algo divino y que solo la individualidad histórica de Jesús puede ser considerada como infinita. Sin la mediación de individuos superiores, como Jesús, la humanidad no puede generar nada nuevo. Bauer –dice Strauß– afirma que Jesús no pudo ser engendrado por ninguna simiente humana, es decir, que su aparición es fruto de un milagro. Cfr. D. F. Strauß,

liana, porque, según Strauß, coloca la respuesta sobre la unión entre lo finito y lo infinito en el ámbito puramente subjetivo de la fe, sin contar para nada con la razón. La segunda posición es la del «centro» (Rosenkranz) que, si bien admite que parte de la narrativa de los evangelios no es histórica, insiste en que la unión de lo divino y lo humano se produce solo en el individuo histórico Jesús. Aquí, según Strauß, también hay una capitulación de la razón frente a las pretensiones de la fe subjetiva, contradiciendo lo dicho por Hegel. La tercera posición, la «izquierda hegeliana», que es la defendida por Strauß mismo[23], insiste en que la perfecta unidad entre Dios y el hombre solo se puede dar *en el género humano* y no en ningún *individuo* histórico específico. De este modo, Strauß no solo se presenta a sí mismo como el intérprete más fiel de la cristología de Hegel, sino que define a la izquierda hegeliana como un movimiento orientado hacia la realización histórica de la *emancipación humana.*

Esta división tripartita realizada por Strauß hizo carrera en Alemania y fue utilizada incluso por aquellos discípulos ubicados en el sector «derecho» de la escuela. Es el caso de Hermann Hinrich, quien en su reseña del libro de Bruno Bauer *Die Posaune des jüngsten Gerichts* (al que nos referiremos luego) coloca la tensión dialéctica entre la trascendencia y la inmanencia en la filosofía de Hegel como la línea divisoria entre la izquierda y la derecha hegelianas:

> Existen hoy día dos partidos que se aferran unilateralmente a la trascendencia y la inmanencia. El primer partido proclama lo positivo, el segundo lo negativo. Aquel es representado por la filosofía positiva, este por el lado izquierdo de la escuela hegeliana [...]. Ambos lados están en conflicto mutuo. El lado izquierdo acusa al derecho de simpatizar con la filosofía positiva, y este por el contrario acusa a aquel de descomponer el contenido de la representación y disolverlo en la nada, en lugar de conocerlo [...]. El partido positivo afirma en la filosofía hegeliana una pura trascendencia, mientras que el partido de la izquierda solo ve la inmanencia y se aferra a ella. Esto conduce hacia el dictamen de que la inmanencia constituye el auténtico ser de la filosofía hegeliana. Uno debe seguir por tanto su tendencia disolvente

Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, cit., pp. 109-111.

[23] Strauß no dice quiénes pertenecen a este sector de la escuela hegeliana. De hecho, tan solo dice que él mismo haría parte de ese sector «si esta escuela prefiriera no excluirme completamente de ella». *Ibid.,* p. 126.

> y negativa […]. Lo único que queda es el Hombre: todo lo sustancial y lo divino debe ser llevado de regreso a la conciencia humana[24].

Hinrich tenía razón al decir que «el partido de la izquierda» niega la vocación metafísica de la filosofía hegeliana y acentúa únicamente su tendencia inmanentista. Lo cual significa que reduce la sustancia al sujeto, proclama al hombre como única autoconciencia posible y niega la existencia de cualquier realidad espiritual situada por encima de él. La descripción es muy adecuada si estamos pensando en Strauß y Feuerbach. Pero si la aplicamos a personajes como Bauer, Marx, Hess y Ruge, la cuestión cambia. Pues, tal como veremos, para ellos la tarea de la filosofía es esencialmente «negativa» y encuentra en la *Kritik* su órgano básico de expresión, dirigido contra todo tipo de «positividad» social o metafísica. El papel de la filosofía sería doble: en primer lugar, someter a crítica cualquier idea que reclame derechos de trascendencia (Dios, la religión), pero también cualquier estatuto de independencia de los objetos, resituándolos como un producto inmanente de la conciencia humana; en segundo lugar, someter a crítica radical el orden social establecido, mostrando que es producto de una irracionalidad que debe ser «cancelada» por medio de la revolución[25]. Nada de esto puede atribuirse, sin embargo, a alguien como Strauß. Ya veremos luego cómo su propuesta política dista mucho de ser revolucionaria y su defensa de la emancipación humana no necesariamente le convertía en ateo. Sin embargo, Strauß parece haber sido víctima de su propio invento. Muy pronto la designación «izquierda hegeliana» fue asociada con el ateísmo, el terrorismo intelectual y la conspiración contra el Estado. Y Strauß fue señalado como el «líder» visible de una nueva secta que despectivamente sería llamada «los hegelingos»[26].

---

[24] H. Hinrich, «Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum», en *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik,* erster Band, n.os 52-55, Berlín, W. Besser, 1842, p. 412.

[25] Tal como espero mostrar en este libro, con el movimiento de la izquierda hegeliana se inicia el endiosamiento de la negatividad como tarea propia de la filosofía crítica. Esto significa que los hechos que experimentamos en el mundo histórico y social son vistos como construidos por nosotros y, por tanto, pueden ser también deconstruidos por nosotros. Todos los hechos remiten, en última instancia, a la voluntad humana. Maurizio Ferraris dice que este predominio de la «negatividad» puede rastrearse incluso en tendencias filosóficas del siglo XX como el posmodernismo. Cfr. M. Ferraris, *Introduction to New Realism,* Nueva York, Bloomsbury Academic, 2015.

[26] La designación peyorativa «hegelingo» *(Hegeling)* parece establecer una analogía con la palabra alemana «Jüngling» referida en este caso a los discípulos jóvenes *(Jünglingen)* de Hegel.

En efecto, hacia 1835 empezaron a circular panfletos que criticaban el carácter antiprusiano y anticristiano de la filosofía de Strauß, a quien acusaban incluso de ser el fundador de una nueva secta panteísta y atea. Voy a analizar solamente dos de ellos, comenzando por uno que pone sobre la mesa el ya mencionado principio de la personalidad divina que mencionábamos antes. Se trata de un texto de 1839 dirigido contra Hegel, pero que tiene un ojo puesto en la polémica desatada por Strauß. El panfleto lleva un título pomposo: *Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats*[27], escrito por un tal Karl-Ernst Schubarth, profesor de filosofía en una escuela de la ciudad de Hirschberg[28]. Influenciado por Stahl, los pietistas y Jacobi, Schubarth acusa a Hegel de querer convertir al Estado prusiano en una monarquía constitucional, es decir, en un *régimen mixto* donde el rey funciona solo como una figura protocolaria (el que «pone el punto sobre la i»)[29], mientras que el poder se halla en manos de «la masa», representada en el parlamento y legitimada por el principio de la soberanía popular. «De este modo, y en resumidas cuentas, la esencia verdadera del Estado orgánico es para Hegel la República»[30]. La doctrina de Hegel va por tanto en contra del *spiritus familiaris* que está en la base de la dinastía de los Hohenzollern, quienes desde hace siglos han sido los regentes de Prusia. La conclusión de Schubarth es que la filosofía de Hegel contradice los principios básicos del Estado prusiano y representa una traición que debe ser ejemplarmente castigada[31]. Incluso Schubarth pide a las auto-

---

[27] *Sobre la incompatibilidad de la doctrina hegeliana del Estado con el principio mayor de la vida y desarrollo del Estado prusiano.*

[28] Warren Breckman informa que Schubarth era amigo de Goethe y pidió a este que le recomendara con Hegel para obtener un puesto académico en Berlín. A pesar de estar en contra de la obtención de dignidades académicas a través de recomendaciones personales, Hegel accedió a la petición de Goethe y ofreció ayudar a Schubarth, quien, sin embargo, no logró ganar la plaza. Cfr. W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of radical Social Theory,* cit., p. 141.

[29] En realidad, tal como ha mostrado Ilting, Hegel dijo *literalmente* que el rey solo tenía la función de «poner el punto sobre la i» en sus *Lecciones sobre Filosofía del Derecho* de 1823 y luego también en las de 1824. Cfr. K.-H. Ilting, «Die Rechtsphilosophie von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie», en G. W. F. Hegel. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831,* ed. de Karl-Heinz Ilting, Erster Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 1973, pp. 30-31. Afirmación que sin duda escandalizó a muchos de sus estudiantes.

[30] K. E. Schubarth, *Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats,* en M. Riedel (ed.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie,* Band I, Fráncfort, Suhrkamp, 1975, p. 253.

[31] Remitiéndose a una entrada del diario de K. A. Varnhagen, Ilting cuenta que Schubarth envió sus quejas al rey de Prusia Federico Guillermo III diciendo que en las

ridades que quienes enseñen la «peligrosa doctrina» de Hegel deberían ser encarcelados por rebelión:

> La sustancia del Estado prusiano como una monarquía pura es básicamente su dinastía gobernante, que hace del Estado lo que es, otorgándole su fuerza y capacidades especiales [...]. De modo que en Prusia todo el organismo estatal, hasta en sus partes más pequeñas, se halla subordinado a la persona del monarca, quien las determina y debe determinarlas *(bestimmen).* Tal determinación es mucho más que una simple firma con su nombre que sanciona lo que otros aconsejan y deciden [...]. Sin esta particularidad del carácter de los monarcas prusianos, sin el derecho de soberanía que les asiste, no existiría lo que hoy llamamos Prusia. Si esto fuera cambiado aún en el más mínimo detalle, Prusia dejaría de existir [...]. Por lo tanto [la doctrina de Hegel] es una invitación al atropello y a la rebelión, en tanto que esta doctrina produce el convencimiento de que el Estado [prusiano] en su actual configuración todavía no está plenamente desarrollado y construido realmente según la Idea del Estado[32].

El argumento de Schubarth es que en el sistema de Hegel no hay lugar alguno para las dinastías regentes, pues incluso en la monarquía constitucional que visualiza para Prusia, el rey no es una figura sustancial, sino tan solo alguien que se limita a firmar decretos que han sido expedidos por otros. Ha desaparecido toda referencia *personalista* de la política[33] y el Estado es visto como un «organismo» en el que se integran diferentes esferas particulares: la familia, la sociedad civil, los estamentos, la asamblea

---

Lecciones Hegel enseñaba doctrinas contrarias al Estado prusiano. Cuando el rey preguntó a uno de sus consejeros qué clase de doctrinas eran estas, alguien le respondió con la frase: «El rey solamente pone el punto sobre la i». Sin tomarse muy en serio la cosa, el rey comentó: «¿Y qué pasa cuando no lo hace?». K.-H. Ilting, «Die Rechtsphilosophie von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie», cit., p. 30. Lo cierto es que su hijo, Federico Guillermo IV, sí estaba muy preocupado por la influencia «republicana» de Hegel en la Universidad de Berlín y tan pronto accedió al trono en 1840 presionó al ministro de Cultura Altenstein para nombrar a Friedrich Julius Stahl como titular de la cátedra dejada vacante por Gans después de su muerte. Allí podría enseñar sin obstáculos su doctrina sobre el «Estado cristiano».

[32] K. E. Schubarth, *Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats,* cit., pp. 255-256.

[33] Schubarth argumenta que esta despersonalización de la política es consecuencia directa de la concepción hegeliana de la religión, en la que Dios ya no es visto como un Dios personal, sino como un «Espíritu Absoluto» que se mueve conforme a las leyes de la lógica. *Ibid.,* p. 250.

legislativa, etc. De este modo, Hegel subsume lo particular en una *universalidad despersonalizada.* Y al hacerlo, atenta contra la esencia del «ser prusiano» que es la familia real, la dinastía de los Hohenzollern. Con otras palabras, Schubarth dice que, en el sistema de Hegel, como en la Revolución francesa, la cabeza del rey ha sido literalmente cortada. Tal doctrina es «el cáncer más mortal» *(verderblichste Krebs)* que destruye la vida civilizada, pues esta siempre ha estado unida al cultivo de la personalidad individual. Por eso la filosofía política de Hegel debe ser rechazada como «la enfermedad y el peligro más grande para la raza humana»[34].

Ya vemos cómo en el centro de las acusaciones contra Hegel se encuentra el principio de la personalidad, que, al igual que Stahl, Schubarth identifica como el más elevado principio de la teoría del Estado. Y tiene razón en el sentido de que el monarca no es para Hegel una figura que se coloque por encima de la ley del Estado. El rey representa, ciertamente, la soberanía del Estado, pero no la «encarna» como si él fuera *personalmente* el soberano, tal como se afirma en el § 278 de las *Grundlinien.* Pues para Hegel, recordemos, la soberanía no recae sobre el monarca, sino sobre el Estado. Ahora bien, me parece que las objeciones de Schubart apuntan no solo hacia Hegel, sino también –y principalmente– hacia Strauß. Esto debido a que no fue Hegel sino Strauß quien negó abiertamente la doctrina de la encarnación de Dios en la persona de Cristo. Dios no se encarna en un individuo histórico personal, sino en el género humano *impersonal.* Y aquí está el meollo del asunto. Si Dios no se ha encarnado en la *persona* de Cristo, entonces tampoco puede hablarse de que Dios sea un ser dotado de personalidad, con lo cual, como ya señalaba Stahl, volvemos a un panteísmo que socava la autoridad personal del monarca. Schubarth entiende muy bien lo que antes había entendido Stahl: que existe una analogía entre el principio de la personalidad de Dios y el principio de la soberanía absoluta del monarca. Si Dios carece de personalidad, entonces el Estado no puede ser visto como una institución divina gobernada por la autoridad personal del soberano, quien unifica en su cuerpo todos los poderes. De modo que negar la personalidad de Dios equivale a negar que la personalidad del monarca permea todas las instituciones políticas y las trasciende a todas, pues su voluntad, como la de Dios, no depende de ninguna de ellas[35].

---

[34] *Ibid.,* pp. 262-263. En la tercera parte veremos cómo Ruge responde a Schubarth con un artículo publicado en 1840 por los *Hallischen Jahrbücher.*

[35] Lo que está en juego con esto de la personalidad de Dios es el *teísmo* como antítesis política del *panteísmo* y el *ateísmo,* tal como vio Feuerbach y que ya estudiaremos en la parte siguiente.

La sospecha ya se había generalizado en las filas de la intelectualidad conservadora que apoyaba la teología política de la Restauración: detrás del panteísmo de Hegel y su escuela se esconde la negación de la monarquía. Esto lo tenía muy claro el autor del segundo panfleto que voy a considerar: *Die Hegelingen,* escrito en 1838 por Heinrich Leo, un antiguo estudiante de Hegel. Junto con Gans y Carové, Leo había sido el discípulo más republicano de Hegel. Llegó a Berlín en 1822 y, después de un año escuchando los cursos del maestro, salió convencido de que, con el advenimiento de la Revolución francesa, la humanidad había alcanzado un estadio superior de conciencia en torno al significado político de la libertad. Desde esta perspectiva filosófica, y apoyado firmemente en Hegel, Leo se convirtió en un fuerte crítico del Estado prusiano, al que acusaba de bloquear el despliegue del Espíritu y «añorar el pasado». Con el apoyo de Schultze y Altenstein (funcionarios del Ministerio de Cultura simpatizantes de Hegel) consiguió abrirse paso en el difícil ambiente académico de Alemania y obtuvo en 1828 una plaza como profesor de historia en la Universidad de Halle. No obstante, una vez instalado allí como profesor asalariado, se produjo un cambio radical en su pensamiento. Recordemos que esa universidad se había convertido en el centro difusor de las ideas pietistas en Alemania. De modo que, de ser un ferviente admirador de las ideas de Hegel, Leo pasó a simpatizar con el fundamentalismo de los pietistas y románticos que Hegel mismo había criticado. Ahora decía que la ilustración y la Revolución francesa constituyen el más serio peligro que confronta el pueblo alemán. Era necesario *recuperar* las formas «orgánicas» de la vida social propias de la Edad Media, que favorecían los privilegios de la aristocracia terrateniente y defendían los valores superiores de la religión cristiana. Movido por estas ideas, Leo empezó a frecuentar los círculos pietistas de Halle dirigidos por Ludwig von Gerlach y en 1833 se hizo miembro oficial de esa secta religiosa[36]. Ahora insistía, como muchos otros intelectuales conservadores, en que la «religión positiva» revelada por Dios en la Biblia era la única base segura del orden social y político en Prusia.

En su célebre panfleto *Die Hegelingen,* Leo ataca duramente a Strauß y a todos los miembros de la izquierda hegeliana[37]. El foco de su ataque no es Hegel en particular, ni los hegelianos en general, sino los «hegelin-

---

[36] Cfr. J. E. Toews, *Hegelianism,* cit., p. 227.

[37] El hecho de ser un defensor del régimen de la Restauración permitió que el texto circulara sin restricciones bajo el amparo de las autoridades prusianas, lo cual explica por qué razón *Die Hegelingen* es el más conocido de los panfletos escritos en contra de los jóvenes hegelianos.

gos», vale decir, los jóvenes hegelianos representados por Strauß y por los redactores del recién inaugurado periódico *Hallischen Jahrbücher*[38]. En cuatro puntos resume Leo sus objeciones a lo que considera ser un «partido» con evidentes apuestas políticas:

> 1) Este partido niega que Dios sea una persona. Entiende por «Dios» a un ser que no posee por sí mismo el don de la autoconciencia [...], sino que se hace autoconsciente a través de la personalidad del hombre. Esto quiere decir que, desde el punto de vista de todas las Iglesias cristianas, este partido enseña abiertamente el ateísmo. 2) Este partido niega que la encarnación de Dios en Cristo [...] sea un hecho históricamente real, puesto que la integridad del registro *(Darstellung)* que atribuye historicidad a Cristo surge apenas después de su muerte en el seno de una comunidad pensante. El nacimiento sobrenatural, la resurrección y el ascenso al cielo son solamente mitos. Esto quiere decir que, desde el punto de vista de todas las iglesias cristianas, este partido enseña abiertamente que los evangelios son una mitología. 3) Este partido niega que haya una continuación personal de la vida después de la muerte, una resurrección de la carne, un castigo personal para los malos y una recompensa para los buenos después del juicio final. Este partido enseña abiertamente una religión enteramente de este mundo. 4) Este partido, por tanto, no solo desatiende los tres [anteriores] artículos fundamentales de la fe enseñados en Alemania por todas las Iglesias cristianas, sino que los niega y pisotea mediante una doctrina sin Dios, que utiliza conscientemente una fraseología repelente e ininteligible[39].

El panfleto hace referencia en primer lugar al principio de la personalidad de Dios (y, por consiguiente, el principio de la personalidad del soberano), que según vimos, era un baluarte básico de la teología política de la Restauración. Negar este principio, como hace Strauß de la mano de Hegel, significa que la izquierda hegeliana es un partido subversivo que socava la autoridad del monarca y es por tanto culpable de traición. Más aún, si se afirma que los relatos del evangelio son puras mitologías, entonces quedan severamente comprometidos los «tres artículos fundamentales de la fe enseñados en Alemania»: la personalidad de Dios, la divinidad de

---

[38] En la tercera parte veremos cuál fue la respuesta ofrecida por Ruge a estos ataques.

[39] H. Leo, *Die Hegelingen. Denuntiation der ewigen Wahrheit,* Halle, Eduard Anton, 1838, pp. 4-5.

Cristo y la inmortalidad del alma[40]. El «partido joven-hegeliano» (la expresión es de Leo) no es otra cosa que un peligroso grupo de ateos que deben ser encarcelados. De forma estratégica, sin embargo, Leo excluye de esta apreciación a aquellos hegelianos que Strauß puso en la «derecha» del movimiento: Göschel, Gabler, Erdman y Bauer.

En varios pasajes de su texto, Leo menciona a Bruno Bauer con aprobación y respeto, ya que simpatizaba con su reseña contra el libro de Strauß. No tenía idea de que muy pronto este joven teólogo encarnaría la posición más radical del «partido joven-hegeliano» y haría palidecer la «peligrosidad» de Strauß. Pues si este no había llegado tan lejos como para politizar sus ideas teológicas, Bauer sacará en cambio todas las consecuencias políticas de ellas y se convertirá en un temido crítico del Estado confesional prusiano. Si Strauß era visto como el cabecilla intelectual de los hegelingos, Bauer se convertiría en el más fanático y fundamentalista de todos sus miembros.



[40] Sobre el tema de la inmortalidad del alma no habla Hegel en sus *Lecciones* sobre filosofía de la religión y tampoco Strauß en *Das Leben Jesu,* pero será uno de los temas centrales abordados por Ludwig Feuerbach, tal como veremos en la siguiente parte del libro.

SANTIAGO CASTRO-GOMEZ

SIGLO XXI ESPAÑA

IV. TERRORISMO DE LA TEORÍA

El profeta que clama en el desierto

Bruno Bauer había sido discípulo directo de Hegel y colaborador activo en la publicación de sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*[1]. Su «debut» en el círculo de los hegelianos había sido más que prometedor: en 1829, con apenas veinte años, recibió un premio al mejor ensayo en un concurso de filosofía promovido por el propio Hegel[2]. En 1834 fue nombrado como *Privatdozent* en la Universidad de Berlín, participaba en la edición de la obra póstuma del maestro y publicaba reseñas y artículos en revistas especializadas[3]. A pesar de ser un joven teólogo sin experiencia, Bauer recibió de Paul Marheineke el encargo de publicar una reseña crítica del libro de Strauß en la revista oficial de la escuela hegeliana, los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.* Sin embargo, la carrera de este «discípulo estrella» de Hegel tomó un rumbo que ni Marheineke, ni ningún otro de los hegelianos podían siquiera imaginar. De ser un crítico feroz de Strauß –y prácticamente su antípoda–, Bauer terminó defendiendo posiciones aún más radicales que las de su antagonista y pasó a ser el más feroz de los jóvenes hegelianos. En muy poco tiempo dejó de ser un brillan-

---

[1] Las lecciones fueron editadas y publicadas en dos volúmenes por Marheineke tomando como base del texto el cuaderno de notas llevado por Bauer. Sin embargo, la edición fue objeto de críticas por parte de Karl Rosenkranz y en 1840 se publicó una segunda edición revisada y adelantada por el propio Bauer, que en ese momento ya se había convertido en un famoso autor y polemista. Cfr. J. Steward, «Hegel's Philosophy of Religion and the Question of "Right" and "Left" Hegelianism», en D. Moggach (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates,* cit., p. 69.

[2] Con un trabajo sobre la estética de Kant titulado *Über das Prinzip nach der kantischen Philosophie.*

[3] Zvi Rosen informa que, durante sus cinco años como docente en Berlín, Bauer publicó unos 40 artículos y reseñas en revistas como los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* y en la *Zeitschrift für spekulative Theologie.* No era, por tanto, un autor desconocido en los medios académicos y su capacidad de producción era extraordinaria. Cfr. Z. Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1977, p. 19.

te defensor de la teología especulativa, para convertirse en el más decidido enemigo de la religión cristiana y en un apasionado defensor del ateísmo. Aunque solo me voy a ocupar aquí de esta última faceta de su trayectoria, representada en cuatro libros publicados entre 1841 y 1843[4], vale la pena explicar brevemente cómo se dio esta inesperada «conversión»[5].

En su reseña sobre el libro de Strauß publicada en 1835, Bauer saluda inicialmente el intento del teólogo de Wurtemberg por apropiarse de la filosofía hegeliana para ofrecer una lectura conceptual de los textos bíblicos. Esto concordaba con el programa que él mismo se había fijado ya desde su tesis de habilitación en teología. Al igual que Hegel, Bauer estaba convencido de que la Modernidad había abierto un nuevo periodo en la historia en el que ya no era posible conformarse con la «letra» de los dogmas cristianos, sino que era necesario ejercer una crítica racional que se ajustara al estado de evolución alcanzado por la conciencia moderna. La autoridad de los textos bíblicos necesitaba ser «reconstruida» por medio de la *Wissenschaft,* es decir, a través de una teología capaz de incorporar los conceptos filosóficos descubiertos por Hegel[6]. Hasta aquí hay una recepción positiva de Strauß. No obstante, Bauer piensa que la solución que propone su libro es insatisfactoria, porque enfatiza solo el momento «negativo» de la *Kritik,* pero nada tenía que ofrecer para una reconstrucción «positiva» del dogma de la encarnación. Con otras palabras: Strauß solo ha visto desmitificada la historia del evangelio, pero no se ha preguntado si esa historia también puede ser «racional». Bauer argumenta en nombre de la división del trabajo entre filosofía y teología, propuesta por Hegel, que a su entender había sido puesta en peligro por el libro Strauß. Al declarar que Jesús no es una figura histórica, sino una mitología, Strauß *disuelve* el momento objetivo de la narrativa en el subjetivo *(Vorstellung),* para luego tratar de salvar la objetividad por la puerta de atrás, mediante la idea abstracta de «Humanidad».

A diferencia entonces de Strauß, el proyecto baueriano apunta hacia la postulación de una historiografía bíblica centrada en el proceso a través del

---

4 *Die Posaune des jüngsten Gerichts, Hegels Lehre von der Religion und Kunst, Die gute Sache der Freiheit* y *Das entdeckte Christentum.*

5 Para un estudio detallado sobre esta «metamorfosis» del pensamiento de Bauer entre 1839 y 1840, véase R. Waser, *Autonomie des Selbstbewusstseins. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843),* Tubinga, Francke Verlag, 1994.

6 Esto solo bastaría para limpiar a Bauer de la sospecha –alimentada por el propio Strauß– de que su crítica es una defensa de la ortodoxia religiosa. Al contrario, Bauer se muestra como un decidido partidario de la filosofía de Hegel y como un enemigo del sentimentalismo piadoso que defendían muchas Iglesias evangélicas de su tiempo.

cual, el Espíritu va tomando conciencia de sí mismo a través de individuos históricos específicos en diferentes momentos de la historia. Este proyecto filosófico, formulado por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu,* es asumido por Bauer como la base de una verdadera «teología científica». Con todo, el joven teólogo no busca defender la veracidad histórica del relato bíblico, razón por la cual su posición no puede ser calificada sin más de «ortodoxa», como planteaba Strauß en su tipología[7]. Lo que quiere, más bien, es ofrecer aquello que Strauß no fue capaz: una demostración filosófica de la «verdad» del relato bíblico. Había que mostrar que en los textos bíblicos puede rastrearse el proceso de autoconciencia de Dios en la historia, trabajo que demandaba una paciente lectura tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento en sus idiomas originales[8]. Este es el programa que Bauer desarrolla en su trilogía crítica sobre los textos bíblicos, donde quiere mostrar que el análisis de Strauß tan solo llega hasta el «cascarón externo» *(die äußere Hülle)* del problema, vale decir, hasta la pregunta sobre la facticidad histórica del relato evangélico, pero no es capaz de ir hacia el «fondo» del mismo, que es la emergencia de un sujeto histórico autoconsciente[9].

Vale la pena comentar en este punto, antes de continuar con la trayectoria intelectual de Bauer, que su visión es desde el comienzo crítica frente a la idea del hombre como «ser genérico», que, como hemos dicho, es el concepto articulador de todo el movimiento joven-hegeliano. Partiendo de la teoría de la encarnación de Dios formulada por Hegel, Bauer dice que Jesús era un sujeto autoconsciente y que es aquí donde debe buscarse el momento «objetivo» de la narrativa evangélica: en la autoconciencia de ciertos individuos históricos especiales (Jesús era solo uno de ellos, pero antes de él estaban los profetas) y no en una objetividad abstracta como la «Humanidad» que propone Strauß. Bauer piensa que la noción de «ser genérico» no explica de qué modo las potencias humanas se «encarnan» en

---

[7] Cfr. J. Kunz, *Die Entwicklung des Junghegelianers Bruno Bauer. Sein Übergang vom spekulativen Theologen zum dezidierten Atheisten und revolutionär-demokratisch orientierten politischen Oppositionellen* (1834-1840/1841), Dissertation zur Promotion an der Karl-Marx-Universität, Leipzig, 1983, p. 66.

[8] En este momento de su carrera, la crítica de Bauer no tiene todavía ninguna intencionalidad política. Se veía a sí mismo como un *Wissenschaftler,* como un académico dedicado a «elevar» la reflexión teológica al nivel de conciencia exigido por la Modernidad. Hasta 1839, Bauer centró su trabajo en ofrecer una solución satisfactoria a los problemas teóricos propuestos por teólogos como Strauß y Vatke. Cfr. J. E. Toews, *Hegelianism,* cit., pp. 304-305.

[9] Cfr. K. Lehmkühler, «Offenbarung und Heilige Schrift bei Bruno Bauer», en K.-M. Kodalle y T. Reitz (eds.), *Bruno Bauer. Ein «Partisan des Weltgeistes»?,* Wurzburgo, Königshausen & Neumann, pp. 49-53.

sujetos históricos individuales y permanece, por ello mismo, abstracta. Ya veremos luego cómo esta posición hará de Bauer un filósofo que resultó «incómodo» en el interior del grupo de los jóvenes hegelianos.

Hablaba de la trilogía escrita por Bauer sobre el Nuevo Testamento: *Kritik der Geschichte der Offenbarung, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* y *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes.* No voy a analizar los argumentos presentados en estos libros, pero es necesario comentar al respecto lo siguiente. Bauer es un personaje que plantea una discusión filosófica en el *interior de la teología,* es decir, que está interviniendo en una discusión que ha sido definida por teólogos. O, dicho en sus propias palabras, Bauer quiere ejercer la *Kritik* dentro de un universo teológico. Esto es algo que no pasó en absoluto desapercibido para Marx, quien una y otra vez acusó a Bauer de ser un «ideólogo burgués», un ratón de biblioteca encerrado en su propio mundo, un personaje incapaz de conectar con la *praxis.* No obstante, sería injusto valorar a Bauer solamente por esas primeras obras teológicas (colocadas por Leo en el sector «derecho» de la escuela hegeliana), ya que muy rápidamente se fue moviendo hacia las posiciones radicales defendidas por Strauß, pero también hacia un republicanismo enraizado en la filosofía política de Hegel y Gans. Lo cual no conllevó, sin embargo, y como veremos en su momento, que aceptara la noción de «ser genérico» presentada por Feuerbach.

En efecto, en la medida en que nuestro joven teólogo avanzaba en su investigación, su pensamiento se fue acercando cada vez más a las posiciones defendidas por Strauß[10]. Pues el proyecto de reconstruir la historia de la revelación de Dios tomando como base única el estudio de textos bíblicos chocaba con una dificultad mayor señalada por el propio Strauß: todos estos textos utilizan un lenguaje alegórico que nada nos dice sobre el «fondo real» de la historia. Solo tenemos a nuestra disposición el cas-

---

[10] Strauß nunca perdonó a Bauer las recias críticas a su libro y evitó cualquier tipo de contacto con él. A pesar de que Bauer, a través de su amigo común Vatke, invitó a Strauß a colaborar en un número de la *Zeitschrift für spekulative Theologie* en 1836, Strauß se negó rotundamente, escribiendo a Vatke que jamás se colocaría frente a las «puertas de Babilonia» junto a un hombre que «confunde la filosofía con la ortodoxia», y que prefería colaborar en el *Kirchenzeitung* de Hengstenberg antes que en el periódico de Bauer. Cfr. Kunz, *Die Entwicklung des Junghegelianers Bruno Bauer,* cit., p. 67. Tanta era su animadversión que, cuando supo que Ruge había publicado un texto de Bauer en los *Hallischen Jahrbücher,* retiró cualquier posibilidad de seguir escribiendo para el periódico. Bauer, por su parte, continuó su amarga polémica con Strauß hasta mucho tiempo después de la publicación de su reseña crítica sobre *Das Leben Jesu.* Este tipo de susceptibilidades heridas y fatales malentendidos se repetirá una y otra vez entre los jóvenes hegelianos.

carón externo, la representación de la Idea, pero jamás la «Idea en sí». Esto se hizo claro ya en el invierno de 1839, mientras trabajaba en el tercer volumen de la trilogía, cuando Bauer admite que el evangelio de san Juan no ofrece ningún material sobre el que pueda reconstruirse filosóficamente la «autoconciencia» del Absoluto en la figura histórica de Jesús, sino que es la reflexión teológica de un autor que vivió mucho tiempo después de los hechos narrados[11]. De modo que, poco a poco, Bauer va llegando a conclusiones parecidas a las que alcanzara Strauß cuatro años antes: no existe en los evangelios, ni siquiera en los sinópticos, ninguna prueba de que el Jesús histórico haya siquiera existido. Los relatos bíblicos son creencias *religiosas,* no hechos *históricos*[12]. De manera que, lentamente, Bauer se aleja de la posición de Hegel, para quien Jesús era Dios y hombre al mismo tiempo, para acercarse a la posición de Strauß: la «vida de Jesús» es un relato mitológico cuyo sujeto no es Dios, sino la conciencia de la «Humanidad». Solo que, como vimos, Bauer rechaza la idea abstracta de Humanidad y se queda únicamente con la autoconciencia de sujetos históricos específicos, tesis que le llevará cada vez más hacia el ateísmo.

Para 1840, en medio de una serie de presiones y desilusiones académicas que le obligaron a marcharse de Berlín a Bonn[13], Bauer empieza a radicalizarse hasta volverse un crítico implacable de la ortodoxia teológica.

---

[11] Precisamente fue esta duda sobre la verdad histórica de los evangelios, expresada en su libro *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841), la que desencadenó el proceso que condujo luego a su expulsión de la Universidad de Bonn.

[12] De este modo lo presenta Edgar Bauer, en su intento por defender la crítica de su hermano a los evangelios: «Los hechos de la historia evangélica son hechos religiosos. Son, por tanto, hechos de la conciencia creyente, no de la historia. Son hechos creídos, no reales […]. Los hechos religiosos suponen que son verdaderos por siempre y eternamente; no necesitan ser probados, quieren ser verdaderos tal como son. Las verdades históricas y racionales, por el contrario, saben perfectamente que son susceptibles de desarrollo; que es posible ir más allá de ellas […]. Los hechos religiosos y los hechos históricos están en total contradicción. El hecho religioso quiere reinar por encima de la historia, escabullirse de la misma. Ser eterno, eso es religioso; desarrollarse, eso es histórico y racional». E. Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat,* cit., pp. 42-43.

[13] El periódico *Zeitschrift für spekulative Theologie,* que Bauer había fundado para dar voz a los nuevos debates en teología, tuvo que ser clausurado en 1838 debido a la falta de suscriptores. Luego, a raíz de un ácido panfleto en el que atacó las opiniones ortodoxas de Hengstenberg sobre la unidad del Antiguo Testamento, Bauer ve limitadas sus posibilidades de ser promocionado a profesor de planta en Berlín y tiene que mudarse a Bonn en septiembre de 1839, donde apenas consigue una posición como *Privatdozent* (profesor sin salario). Estaba tan ahogado financieramente que «se vio obligado a vender su biblioteca y vivió la humillación de tener que pedir a la viuda de Hegel una remuneración por su labor editorial con las *Lecciones de filosofía de la religión*». G. Stedman Jones, *Karl Marx. Ilusión y grandeza,* Madrid, Taurus, 2018, p. 709.

Era el año en que el rey Federico Guillermo IV asumió el trono de Prusia e inició una serie de medidas tendientes a desarraigar el hegelianismo de la universidad alemana. Medidas que iban desde la designación del filósofo conservador Friedrich Julius Stahl como sustituto de Eduard Gans en Berlín, hasta la suspensión de la licencia de Bauer para dictar clases en la universidad. No debe extrañarnos que el tono de sus críticas se haya vuelto cada vez más sombrío y radical. Bauer retoma de la filosofía hegeliana su carácter «negativo», su crítica de las ilusiones de la conciencia y –como se verá luego– de los privilegios políticos. Con estas armas en la mano, radicaliza el teorema hegeliano de la no identidad entre el contenido religioso y la forma filosófica, para mostrar que entre filosofía y religión solo puede haber un antagonismo en el que es necesario «tomar posición». La filosofía solo puede operar como *Kritik,* como destrucción de las categorías moribundas a través de las cuales el mundo actual se piensa. La religión, por el contrario, forma parte de ese viejo mundo que ahora debe morir. De modo que, para Bauer, no hay reconciliación posible entre la razón y la religión, tesis que había procurado defender en sus escritos anteriores a 1840. Toda religión es vista por Bauer como enemiga del universalismo que exige la conciencia moderna, por lo que entiende que la oposición a la religión y al Estado confesional era una lucha de vida o muerte. Había que «vencer o morir». Esta magnificación apocalíptica del conflicto ideológico, esta fe en el carácter mutuamente excluyente de las posiciones antagónicas, es una característica que acompañará también a su hermano Edgar y a otros jóvenes hegelianos radicales.

Ya dijimos antes que la *Sattelzeit* –en el que viven los jóvenes hegelianos– es una época en que la *crisis* se instaló en el mundo de la vida como presupuesto incuestionado y se convirtió en la signatura estructural del *Vormärz.* Todo esto generó una *politización* nunca vista en la historia de Alemania. La política dejó de ser un asunto que compete solo a reyes y ministros, a las elites cercanas a la monarquía o a los intereses de la burguesía naciente, para convertirse en un asunto que afecta a *todos.* La vida cotidiana misma empezó politizarse. De un lado estaban aquellos que veían la crisis desencadenada por la Revolución francesa como algo que era necesario «contener», domesticar y encauzar por medio de la autoridad estatal. Había que *gobernar la crisis* para impedir que irrumpieran el caos y la anarquía. Pero del otro lado estaban aquellos que interpretaban la crisis como un signo de «salvación», como la muestra de que el mundo viejo estaba a punto de morir y se abriría una nueva etapa de emancipación para la humanidad. Había entonces que *acelerar la crisis* para derrumbar las últimas barreras que impedían el advenimiento de la libertad. Este es el caso

de Bauer, quien se creía recipiente de una nueva revelación (el ateísmo) y vivía obsesionado con que sus ideas provocarían una especie de «catástrofe» jamás antes vista en la historia de Alemania. Su esperanza escatológica, según confesó a Ruge, era poder enseñar abiertamente en la Universidad de Bonn una cátedra de ateísmo, pues con ello se desataría el «conflicto final» entre la religión y la *Kritik*[14].

Todo esto nos muestra hasta qué punto, para 1840, el balance establecido por Hegel entre el movimiento «descendente» y el movimiento «ascendente» de la encarnación de Dios había desaparecido casi por completo en el pensamiento de sus discípulos de izquierdas. Recordemos que, para Hegel, al «descender» hacia el mundo de lo finito, el Espíritu ha mostrado su unidad esencial con la humanidad, pero luego viene el movimiento de «retorno», en el que el hombre toma conciencia de su divinidad. Pero esa divinización de la naturaleza humana no supone para Hegel una realización inmediata de sus potencias espirituales. Todavía son necesarias las *mediaciones institucionales* que permitan construir una vida en común sobre la base de normas reconocidas intersubjetivamente. No obstante, como en el caso de Bauer, cuando el movimiento descendente es visto como un asunto de pura «mitología», se abre el camino para privilegiar el momento ascendente y proclamar la realización *inmediata* de la autoconciencia humana. Si Dios es una pura invención del hombre, si la religión es solo una instancia de legitimación del Antiguo Régimen, entonces ya no queda más opción que echar abajo todo lo existente y exigir la constitución de una comunidad reconciliada. Este anhelo de inmediatez, que toma el ateísmo como bandera, será la base del proyecto político de Bauer, Feuerbach y Marx. Desaparecido Dios de la escena, ahora solo queda luchar para liberar al hombre de todas sus «alienaciones» terrenales. Y la primera de ellas, según Bauer, es la alienación de la conciencia religiosa.

---

[14] Cfr. B. Bauer, *Bruno Bauer an Arnold Ruge,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher* (1837), Band 2, cit., pp. 889. En esta carta se muestra la representación mesiánica que Bauer tenía de sí mismo. Se creía una especie de apóstol encargado de fundar la nueva religión del ateísmo. Parodiando el lenguaje religioso de las epístolas de san Pablo, le escribe a Ruge: «Querido maestro de Dios, Marx, mi compañero de celda en Cristo, me ha encomendado decirte que para él es toda una necesidad del corazón enviarte saludos cristianos. Saluda también a todos los maestros y santos. Os saludan desde aquí todos vuestros hermanos del Rin. Saludad a todos aquellos que nos aman en la fe». *Ibid.,* p. 890. Marx se burlará luego de este lenguaje y lo devolverá contra el propio Bauer en *La ideología alemana.*

La trompeta del juicio final

Es en este momento de radicalización que Bauer escribe uno de los textos más extraños de la historia de la filosofía en Alemania: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*[15], libro que inaugura una serie de cuatro publicaciones que el propio Bauer veía como una estrategia de «terrorismo teórico»[16]. Bauer había decidido para entonces volverse ateo y confrontar directamente con las autoridades prusianas. En lugar de seguir buscando una plaza como profesor de teología, optó por hacer estallar la teología desde adentro y exigió (provocadoramente) que se le permitiera enseñar cursos de ateísmo en la universidad. Creyéndose un nuevo Lutero[17], decidió enfrentar en solitario el inmenso poder de las Iglesias protestantes, confiado en que la razón estaba de su parte. Su objetivo era hacer escalar el conflicto con las autoridades eclesiásticas para que fuera visible la incompatibilidad entre el «viejo» lenguaje de la religión y el «nuevo» lenguaje de la crítica que pujaba por emerger[18]. Solo había que tener el «coraje de la verdad» para no aceptar ningún tipo de compromiso con el *establishment* académico, tal como habían hecho hipócritamente los viejos hegelianos. De hecho,

---

15 *La trompeta del juicio final sobre Hegel, los ateos y los anticristos. Un ultimátum.* El libro fue escrito aparentemente con la colaboración de Marx, según lo informa el propio Bauer en una carta a Ruge: «Entretanto está ya lista la segunda parte de *Die Posaune.* Hoy terminé mi parte y Marx demorará un poco más en entregar la suya». B. Bauer, *Bruno Bauer an Arnold Ruge,* cit., p. 890. La coautoría de Marx (a quien Bauer llama «mein Mitgefangener in Christo») es todavía un asunto en discusión. Pero conociendo los frecuentes retrasos de Marx, es probable que Bauer se haya cansado de esperar y decidido terminar la obra él solo. Esta es la opinión más generalizada entre los investigadores.

16 Bauer escribe a Marx diciéndole que el «terrorismo de la teoría verdadera tiene que limpiar el terreno». B. Bauer, *Bruno Bauer an Karl Marx,* en I. Pepperle y H. Pepperle (eds.), 1985, *Die hegelsche Linke,* cit., p. 810. Como veremos enseguida, Bauer pensaba que la función de la *Kritik* no era construir alguna forma de positividad, sino eliminar la maleza para que, sobre el terreno despejado, pudieran crecer las nuevas formas de autoconciencia de la humanidad por medio de individuos históricos elegidos para ello.

17 También Feuerbach, como veremos, se veía a sí mismo como un «segundo Lutero».

18 Fue Bauer mismo quien, en un gesto desafiante, solicitó a Johann Albrecht Eichhorn, ministro prusiano de Cultura, formar una comisión para evaluar su libro *Kritik der evangelischen Geschichte des Synoptikers.* Tan seguro estaba Bauer de que la provocación abierta traería frutos positivos, que le pide a Ruge que lo denuncie públicamente por ateísmo en el *Leipziger Allgemeiner Zeitung,* uno de los periódicos más leídos de Alemania, en caso de que las autoridades de la universidad no hicieran nada contra él. Cfr. B. Bauer, *Bruno Bauer an Arnold Ruge,* cit., p. 889.

Bauer entiende que el deber moral de un verdadero discípulo de Hegel es «negar» radicalmente el actual sistema político (y su legitimación teológica) mediante la *provocación crítica.* Y es justo este tipo de provocación sistemática lo que se refleja en el libro. Para ello Bauer decide publicar el texto anónimamente y asumir el disfraz de un pietista ultraconservador enemigo de la filosofía. Hay mucho de ironía y teatralidad en el libro, no solo por adoptar la falsa identidad de un fundamentalista ortodoxo que combate a Hegel, sino también por el tipo de lenguaje utilizado, lleno de citas bíblicas y alusiones apocalípticas. Bauer entiende que, ante la incapacidad de la teología cristiana para ejercer una autocrítica, las mejores armas para combatirla son la ironía y la parodia. Por esto, *Die Posaune des jüngsten Gerichts* es un libro de difícil lectura e interpretación[19].

El primer punto que quisiera resaltar es la peculiar interpretación que hace Bauer de Hegel. Nuestro autor presenta a Hegel en los mismos términos denunciados por el pietista Leo, es decir, como un filósofo ateo, panteísta y republicano, cuyo objetivo es atacar los dos pilares sobre los que se sostiene la teología política de la Restauración: la fe religiosa y el Estado confesional[20]. Para ello utiliza –siempre en boca de su ficticio inquisidor– pasajes tomados de las *Lecciones* de Hegel sobre filosofía de la religión, historia de la filosofía y filosofía de la historia, así como de la

---

[19] Algunos investigadores marxistas, como Ruedi Waser, han querido ver aquí un panfleto dirigido *contra* la filosofía de Hegel, tratando con ello de salvar a Marx (aparente coautor de la obra) y acentuar el momento de su «ruptura» con Hegel, que es la clásica interpretación ofrecida por el marxismo. Cfr. R. Waser, *Autonomie des Selbstbewusstseins. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843),* cit., p. 27. Pero como veremos, la intención de Bauer en *Die Posaune* no es criticar a Hegel, sino revelar el «núcleo duro» (esotérico) de su filosofía. Bauer quiere tan solo sacar las consecuencias políticas que Hegel mismo no pudo o no quiso extraer de su filosofía, por lo cual las críticas no van dirigidas hacia Hegel mismo, sino hacia los hegelianos que no han sabido entender la verdadera doctrina del maestro. El propio Ruge lo entiende de este modo cuando le escribe a Feuerbach: «Bauer no se ha dado a conocer todavía como el autor de *Die Posaune.* Lo hará pronto sin duda, pues toda esta historia tiene un propósito filosófico: liberar con decisión a Hegel de las mansas interpretaciones de los hegelianos». A. Ruge, *Arnold Ruge an Ludwig Feuerbach,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 1, cit., pp. 930-931.

[20] La verdad es que Hegel nunca renegó de la tradición luterana. Es célebre su discurso *(Festrede)* con motivo de los 300 años de la confesión de Augsburgo en 1830, poco antes de su muerte, que fue celebrado como una fiesta oficial por el Estado prusiano. Tampoco es cierto que fuera un partidario del republicanismo, basado en la soberanía popular, sino que defendía la monarquía constitucional en Prusia. Es evidente que el objetivo de *Die Posaune* no es exponer argumentos de manera rigurosa, sino mover los afectos del lector. Es un panfleto político.

Fenomenología del Espíritu. El objetivo de la charada es exponer la estupidez del panfleto de Leo, pero también visibilizar la lectura radical que el propio Bauer hace de Hegel. Y este es el punto que de verdad me interesa. Pues más allá de si el libro es una burla del panfleto contra los «hegelingos»[21], lo cierto es que *Die Posaune* contiene una lectura de Hegel que, aunque Bauer presenta como la «doctrina real» del maestro, se trata de una deformación de esta con objetivos políticos.

Comentando las *Lecciones sobre filosofía de la religión,* obra que él mismo había editado y conocía mejor que nadie, Bauer sugiere que la filosofía hegeliana de la religión tiene una «doble cáscara» *(zwiefache Hülle).* La primera cáscara es exterior y muestra el rostro amable de la doctrina, en el que Dios aparece como principio rector del mundo. Aquí la religión y la filosofía pueden coexistir pacíficamente porque ambas toman a Dios como un objeto de conocimiento realmente existente, solo que lo aprehenden de formas distintas. Pero bajo esta primera cáscara se esconde el verdadero «núcleo del sistema», en el que Dios carece de toda objetividad y es visto como un producto histórico de la conciencia humana:

> Aquí está el espantoso y estremecedor núcleo del sistema *(Kern des Systems),* destructor de toda piedad y religiosidad. Para quien ha degustado este núcleo, Dios ha muerto y ha muerto para Dios; quien come de este núcleo ha caído más abajo que Eva, que comió la manzana y sedujo con ello a Adán. Pues si Adán esperaba todavía ser como Dios, al seguidor de este sistema le falta incluso esta pecaminosa arrogancia. No quiere ser como Dios, sino que quiere ser un Yo que disfruta de manera blasfema la libertad y la autosuficiencia de ser autoconsciente. Esta filosofía no quiere ningún Dios y ni siquiera quiere dioses, como los paganos. Ella solo quiere hombres *(Menschen),* solo autoconciencia *(Selbsbewußtsein)* y nada más que la vanidosa autoconciencia[22].

Bauer pretende vender la tesis de que hay un Hegel exotérico y un Hegel esotérico[23]. El primero es el que, tras el velo de un lenguaje ininteligible, ofrece la *apariencia* de querer reconciliar la religión con la filosofía

[21] Solo que, si el panfleto de Leo es una «denuncia», el libro de Bauer es un «ultimátum».

[22] B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum,* Leipzig, Otto Wigand, 1841, p. 48.

[23] Tesis que alimenta hasta hoy la leyenda de un Hegel revolucionario y jacobino, defendida por «scholars» como Karl-Heinz Ilting y Jacques D'Hondt, pero también por filósofos actuales como Slavoj Žižek y Ricardo Espinosa.

y esta con el Estado[24]. Este Hegel *exotérico* fue creado estratégicamente por el maestro con el objetivo de poder desarrollar su filosofía sin entrar en conflicto directo con las autoridades prusianas, pero también es el Hegel que, con suma hipocresía, continúan promoviendo sus viejos discípulos berlineses. Por eso, mientras que los jóvenes hegelianos han sido expulsados sistemáticamente de la universidad, los viejos conservan todavía sus plazas. El Hegel *esotérico,* en cambio, fue «revelado» después de su muerte por los jóvenes hegelianos como defensor del ateísmo y la revolución social. Este es el Hegel que, bajo la «cáscara exterior» del sistema, creada para despistar a la censura, muestra que «la sustancia únicamente puede ser entendida como una categoría de la subjetividad»[25], es decir, que solo en la autoconciencia humana deben buscarse las raíces de la idea de Dios. Bauer cancela, por tanto, los vínculos metafísicos que había establecido Hegel entre la sustancia y la conciencia, para quedarse únicamente con la conciencia y reducir la sustancia a ser un «momento» de esta en su camino de regreso hacia sí misma (autoconciencia). Quiere, por tanto, eliminar toda huella de trascendencia en la filosofía de Hegel para afirmar que, si hay algo «divino» en el mundo, esto no puede ser otra cosa que la *autoconciencia humana.*

De todos los jóvenes hegelianos, tal vez sea Bauer el que mejor conocimiento tenía de la doctrina de Hegel, de modo que no podemos ver esta interpretación como una «mala lectura» de la doctrina original. Se trata, más bien, de una modificación intencional de la misma, con el objetivo político de presentar a Hegel como el primer «joven hegeliano». Sin embargo, no se trataba de una modificación cualquiera, sino de una *alteración radical* del sistema. Pues recordemos que, para Hegel, el sujeto y el objeto no pueden ser pensados por separado. Ambos están en relación dialéctica y tienen una existencia *objetiva,* que *no se reduce* a la conciencia y la subjetividad humanas[26]. Cuando Hegel habla del Espíritu, no se está refirien-

---

[24] En 1842 Bauer publicaría un artículo titulado *Der Mythe von Hegel,* en el que combate la opinión –muy generalizada– de que los escritos del maestro eran inentendibles. Frente a esto Bauer habla de la necesidad de «desmitificar a Hegel», mostrando que su «verdadera doctrina», oculta en vida, emerge tan solo después de su muerte. Cfr. M. Tomba, *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des politischen im nachhegelschen Denken,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2005, pp. 31-32.

[25] Cfr. B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen,* cit., pp. 60-61.

[26] Por eso Hegel puede decir que la filosofía es una «ciencia objetiva», ya que conoce un objeto (Dios) que está dotado de leyes que no dependen de la conciencia humana. Es por eso también que la religión y la filosofía comparten el mismo objeto, pero utilizan diferentes herramientas para conocerlo. La religión habla de Dios a través de

do solo al hombre, sino, como vimos antes, a la unidad entre lo divino y lo humano simbolizada en el dogma cristiano de la encarnación. Por eso, al desontologizar la razón y reducir el espíritu a la autoconciencia inmanente del hombre, Bauer lanza un golpe mortal al corazón del sistema hegeliano. La autoconciencia tiene ahora una vida independiente que no se ajusta a ningún tipo de objetividad metafísica y adquiere la capacidad de «crear» sus propios objetos como proyección de sí misma. Así las cosas, Dios no sería otra cosa que una objetivación de la autoconciencia en un momento (primitivo e infantil) de su desarrollo. Pero lo más interesante de todo es que, si el pensamiento es una cualidad inmanente del hombre (no un proceso objetivo), si Dios es una proyección imaginaria de la conciencia humana (no un ser realmente existente), Bauer puede interpretar a Hegel como un *filósofo ateo.* Dios no es un objeto que existe fuera del sujeto, sino que es una creación de la autoconciencia:

> El «espíritu del mundo» *(Weltgeist)* tiene su realidad en el espíritu humano y no es otra cosa que el concepto de la autoconciencia que se desarrolla y completa en la historia. No tiene ningún reino, ningún mundo, ningún cielo en sí, no tiene ningún trono y ningún cetro [...]. La religión, la historia política, el ordenamiento estatal, las artes, las ciencias y la filosofía no son obra del «espíritu del mundo», sino que son obra del pensamiento [humano]. La autoconciencia es el único poder del mundo y de la historia. Esta no tiene ningún otro sentido más allá de ser el proceso y el desarrollo de la autoconciencia. El «espíritu del mundo» es solo una imagen *(Bild)* que el filósofo de vez en cuando establece para darle [a la autoconciencia] atributos de divinidad: la corona, el cetro y el manto púrpura. El filósofo sabe muy bien que esta imagen es una representación *(Darstellung)* de la autoconciencia y por eso no se avergüenza de darle atributos divinos, colocarle la corona de Dios y vestirla con la manta de púrpura[27].

Las cosas parecen claras: bajo su disfraz pietista, Bauer describe a Hegel como un filósofo ateo y revolucionario, que ha tenido la audacia de anunciar que «la religión tan solo puede ser vista como obra y apariencia de la

---

metáforas, la filosofía habla de Dios a través de conceptos lógicos. En ningún momento pasó por la cabeza de Hegel afirmar que la religión es un «invento» del hombre, tal como presenta Bauer y más adelante Feuerbach.

[27] *Ibid.,* p. 69.

autoconciencia»[28]. De ahí que, en las primeras líneas del libro, Bauer advierta a las autoridades prusianas que «con Hegel ha llegado el Anticristo» y que todas las instituciones alemanas están en peligro[29]. El panfleto de Leo se quedó corto al denunciar solo a los «hegelingos», pasando por alto que el autor de esta «filosofía satánica» es en realidad su maestro[30]. *Die Posaune* pretende retóricamente mostrar a Hegel como un filósofo que ha querido esparcir el «odio» contra la religión, contra el Estado y contra todo lo que en Alemania se considera sagrado. Más aún, Hegel como el principal enemigo de Alemania, como el responsable de haber introducido en esta región las semillas malévolas de la Revolución francesa:

> No puede asombrar a nadie que Hegel viera en la Revolución francesa, en esta obra satánica de la filosofía atea, el evento más grande de la historia, a través del cual se llevará a cabo la emancipación de la humanidad y el reinado mundial de la filosofía [...]. El ateísmo de Hegel se muestra en toda su desnudez en el modo en que alaba a los anticristos franceses por haberse levantado contra Dios, y desprecia a los alemanes porque no haber tenido el valor de negarlo. Los franceses son hombres verdaderos; los alemanes, animales de carga; aquellos son filósofos; estos, apenas caviladores *(Krittler);* aquellos, los descubridores del verdadero reino del espíritu; estos, unos cobardes que preguntan a sus autoridades y tutores si acaso les dan permiso para poder disfrutar los frutos del conocimiento; aquellos son los héroes de la libertad; estos son esclavos que tiemblan cuando se imaginan ser libres[31].

Esta posición «no puede asombrar a nadie» porque, como argumenta nuestro ficticio teólogo pietista, Hegel entiende que la Revolución francesa es un producto de la filosofía y que esta encuentra su razón de ser en la *destrucción completa y radical del orden establecido.* Prusia encarna el Antiguo Régimen que los alemanes aceptan pasivamente como esclavos, pero que los franceses lograron derribar en su propio país. Como un nuevo Ro-

[28] *Ibid.,* p. 65.

[29] *Ibid.,* p. 6.

[30] «Es verdad que la vieja escuela reunida por el maestro se diferencia significativamente de la más joven: esta se ha despojado de la vergüenza de abandonar todo contenido divino, y combate abiertamente al Estado y a la Iglesia, trastorna todos los signos de la cruz y busca sacudir al trono, actitudes de las que no era capaz la vieja escuela, [Pero] en el fondo, si vamos hacia los principios de la doctrina del maestro, los más jóvenes no han dicho nada nuevo. Ellos tan solo han quitado el velo que el maestro puso sobre su doctrina y expuesto con claridad el núcleo del sistema». *Ibid.,* p. 45.

[31] *Ibid.,* p. 84.

bespierre, Bauer no solo ha cortado la cabeza de Dios, sino también de la objetividad racional; ha desprovisto a la realidad de toda dimensión objetiva. La sociedad ya no puede remitirse a ningún criterio objetivo de legitimación, pues el proceso histórico exige que las viejas formas de conciencia sean destruidas para abrir paso a las nuevas. Todo lo viejo tiene que ser destruido, pues lo «nuevo» no puede ser realmente nuevo mientras continúe pensándose con «viejas» categorías. Por eso Bauer afirma que en medio de esta lucha entre lo viejo y lo nuevo, el papel de la *Kritik* no es afirmar lo ya ganado en el pasado, sino *negar lo viejo* que se prolonga en el presente[32]. Las nuevas formas «antropológicas» de la conciencia moderna no podrán establecerse mientras no desaparezcan las anteriores, de modo que la tarea de la filosofía es la *negación de toda positividad:* «la filosofía es por tanto la crítica de lo establecido *(Kritik des Bestehenden).* Aquello que *es* debe ser separado de aquello que *debe ser.* Pues solo lo que debe ser es lo verdadero y legítimo que ha de ser tenido como válido y elevado al poder y al señorío»[33]. La filosofía, dice Bauer, «debe convertirse en acto *(Tat),* en oposición práctica, y esto no más adelante *(nachträglich)* ni mediante un rodeo, sino *inmediatamente,* como un principio teórico que se vuelve praxis y acto»[34]. Mientras que en *Hacia la paz perpetua* Kant establecía una clara división del trabajo entre la filosofía y la política (cada una tiene su propio campo de acción), los jóvenes hegelianos rechazan esta división y se colocan en la tradición que critica la *Schulphilosophie* [filosofía de

---

[32] Edgar Bauer, hermano menor de Bruno, lo dice con toda claridad: «Los pensamientos y visiones limitadas de un tiempo pasado han engendrado nuestra situación presente, que mejor llamaríamos la de nuestro antes de ayer *(vorgestrige).* Esta situación nos gobierna y hace que nos sometamos de una vez para siempre a su majestad y santidad. Ella es entonces lo primero y más importante que debe ser superado, si es que queremos ser libres. Nuestro espíritu y razón no han sido valorados, respetados ni reconocidos en su independencia. Son todavía dependientes de leyes, supersticiones y prejuicios. Tales cosas deben ser superadas pronto si es que deseamos ser libres. Nuestra arma en esta lucha contra lo viejo y contra el prejuicio es la *crítica*». E. Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat,* cit., p. 20.

[33] B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen,* cit., p. 82.

[34] *Ibid.,* p. 301. Bauer parece estar convencido de que la crítica es inmediatamente praxis, opinión que será rebatida por Marx y Engels en *La sagrada familia.* Pero lo que quiere decir Bauer es algo que ya estaba en el ambiente intelectual de Alemania por lo menos desde mediados del siglo XVIII: el reclamo de que la filosofía debía salir de los recintos académicos y conectar con el mundo. Los conocimientos filosóficos deben dejar de ser propiedad de un círculo pequeño de expertos y colocarse al servicio de la vida. Esta idea, que desde la época de Kant se conocía como «filosofía popular», se hallaba en el centro del movimiento joven-hegeliano.

escuela] y que echa sus raíces en Hamann y Herder. La filosofía debe salir de la universidad y volverse filosofía práctica, de tal modo que la política no sería otra cosa que la realización de la filosofía, tal como lo repetirá el joven Marx en la célebre tesis once.

Llegamos de este modo a un momento clave de la genealogía del absolutismo antropológico que estoy presentando en este capítulo. Dije antes que la teología política de la Restauración se fundaba en un absolutismo teológico en el que desaparece todo criterio objetivo que permita al hombre conocer el mundo a través de la razón. El hombre se ve «rebajado» a confiar únicamente en los contenidos de la conciencia subjetiva, administrados por la Iglesia luterana y el Estado confesional prusiano. La filosofía de Hegel, decíamos también, supone una *rehabilitación* del mundo humano al proponer criterios objetivos no solo para la teología, sino también para el Estado y las instituciones civiles. Solo a través de esas mediaciones es posible crear una vida humana digna, en la que todos puedan reconocerse como miembros libres de una misma comunidad histórica. Pero al llegar a Bruno Bauer, una de las figuras centrales del joven-hegelianismo, nos encontramos casi en el mismo punto de partida que motivó la reacción de Hegel. Pues para Bauer, todas las instituciones existentes deben ser destrozadas bajo la fuerza de la crítica, quedando la autoconciencia del hombre como único criterio de acción. Si todo lo que existe no es sino un reflejo de la alienación religiosa de la conciencia, entonces nada debe ser dejado en pie. No hay por tanto ninguna objetividad real *en el presente.* Nada de lo que actualmente existe puede ofrecer a los hombres algún criterio de verdad. Todo es engaño, ilusión religiosa, dominación política. La única actitud posible frente al orden establecido es la *negatividad radical.* Con lo cual, el radicalismo de izquierdas desemboca en la misma posición absolutista de derechas que se desea combatir[35]. El mundo ha quedado de nuevo sin fundamento y sin garantías. Con su condena radical del mundo, con su sospecha de que el presente carece de sentido objetivo, con su defensa fanática de una subjetividad atea[36] y de que solo a través de la

---

[35] Situación que no solo ocurre en tiempos de Bauer, sino que continúa hoy día. La negación de todo criterio de objetividad en el mundo moderno, al que consideran «ilegítimo», es una de las posiciones más populares en algunos sectores «gnósticos» de la izquierda latinoamericana. S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno,* Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

[36] Bauer llega de este modo a una posición similar a la del ateísmo de Hobbes, quien busca neutralizar la conciencia religiosa mediante la fundación inmanente de una trascendencia, que es el *Leviathan.* Hay que vaciar el espacio de la religión para que lo ocupe el soberano, quien será el encargado de producir (pastoralmente) la con-

Kritik es posible salvar el mundo, Bauer se precipita en una suerte de *gnosticismo*[37]. Al despojar a la filosofía hegeliana de su dimensión objetiva (la sustancia) para quedarse solo con el sujeto, Bauer sumerge al hombre en un mundo donde ya no puede «sentirse en casa» *(Unheimlich),* que era, precisamente, aquello que buscaba remediar Hegel[38]. Para Bauer, todos los obstáculos *presentes* que impiden la realización de la libertad humana serán superados *en el futuro* a través de la crítica racional. Hasta qué punto esta narrativa prometeica y escatológica de la emancipación humana[39] es compartida por Feuerbach, Marx y Hess, será objeto de nuestra investigación en la última parte del libro[40].

---

ciencia. No es difícil ver aquí reflejado el programa de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista.*

[37] Eric Voegelin caracteriza al gnóstico como alguien que se encuentra radicalmente insatisfecho con el mundo. No es que la situación del mundo actual sea precaria, sino que se trata de un mundo *intrínsecamente deficitario.* El gnóstico no se siente «en casa» en este mundo, que se ha convertido para él en una oscura prisión de la que debe escapar. El mundo debe ser salvado. ¿Cómo? A través del conocimiento, de la *gnosis.* Cfr. E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism. Two Essays,* Washington, Reghery Publishing, 1997, pp. 59-60.

[38] Bauer lucha por reivindicar la libertad humana, pero en realidad promueve exactamente lo contrario. No puede existir la autoafirmación del hombre cuando es imposible confiar de algún modo en la racionalidad *del presente.* La siguiente cita de Bauer ejemplifica, paradójicamente, su propia posición: «El total desaliento y duda del hombre frente a sí mismo es el objetivo final de la Iglesia, que separa el hombre de su propio mundo […]. La Iglesia no es más que la expresión, apariencia y sanción de la enfermedad e imperfección del orden establecido. Ella es el modo de ser inverso de todas las relaciones y aspiraciones humanas, es decir, la expresión exacta de su ausencia de ser». B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit,* Zúrich, Verlag des literarischen Comptoirs, 1842, pp. 215; 217.

[39] La orientación escatológica de la gnosis y su carácter abiertamente hostil hacia el mundo presente ha sido bien estudiada por varios autores. Cfr. J. Taubes, *Gnosis und Politik, Religionstheorie und Politische Theologie,* Múnich, Fink Verlag, 1984; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998; M. Brumlik, *Die Gnostiker: Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen,* Fráncfort, Fischer Verlag, 2016; J. L. Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes,* Madrid, Trotta, 2016.

[40] Por el momento adelantemos que la investigación del sociólogo alemán Wolfgang Eßbach muestra que los jóvenes hegelianos se veían a sí mismos como una vanguardia filosófica de la humanidad que «anticipa» un mundo todavía por construir. Cfr. W. Eßbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe,* Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1988, p. 342. Los miembros del grupo se sentían ligados por la fe común de pertenecer a una «iglesia invisible» en la que reina la libertad del espíritu, a diferencia de lo que ocurre «afuera», en el «mundo exterior», donde reinan el despotismo, la censura y la inhumanidad. Toman partido por un mundo que «todavía no es», pero cuya realidad futura depende de la actitud *negativa* frente al *presente.* Los jóvenes he-

La provocación terrorista escenificada por Bauer y sus amigos (el grupo *Die Freien,* al que me referiré luego) tuvo los efectos esperados[41]. Moses Hess menciona un artículo titulado «Die Freien in Berlin», publicado en 1842 por el *Aachener Zeitung,* en el que se informa sobre una «secta» de filósofos ateos que defiende la peligrosa doctrina según la cual, el Estado debe fundarse en la ciencia hegeliana y no en la religión[42]. Sin embargo, nadie se escandalizó públicamente de su ateísmo, su nombre no salió en las primeras páginas de los diarios alemanes, y ni siquiera –como Lutero– fue llamado a presentar una defensa pública de su posición. Lo único que consiguió fue que el ministerio prusiano cancelara en 1842 su *licentia docenti* y le prohibiera seguir dando clases en cualquier universidad de Alemania. Las actas de las facultades convocadas para emitir el juicio en su contra dan testimonio de que la suspensión de la licencia fue motivada más por enemistades políticas y personales que por causa de sus argumentos teológicos[43]. La mayoría de sus colegas no lo tomaban en serio y lo veían más bien como un rebelde necesitado de castigo[44], o bien como un charlatán

---

gelianos son entonces algo más que una escuela filosófica. Son un grupo prometeico de intelectuales y activistas que confían ciegamente en la realización histórica de la libertad humana. Según Eßbach, los jóvenes hegelianos toman motivos del gnosticismo y del milenarismo. Del gnosticismo toman la idea de que el conocimiento de la salvación exige un «virtuosismo intelectual» que no está al alcance del hombre común. Del milenarismo toman la idea de que el mundo actual se halla en «decadencia» y se acercan los «últimos tiempos» en los que el estado actual de cosas será destruido para abrir paso a un mundo emancipado. *Ibid.,* p. 346. Todo esto muestra que, a pesar de verse a sí mismos como «ateos» (e incluso justamente *por ello*), los jóvenes hegelianos permanecen atados a una *crítica teológica* de la cual no pudieron separarse.

[41] Esta provocación no fue solo a través de sus libros. El 28 de septiembre de 1841 Bauer fue invitado a un banquete en honor a Karl Theodor Welcker, un profesor de derecho y político de orientación liberal que luchaba en Alemania por la libertad de prensa. En aquella ocasión, Bauer se levantó y propuso un brindis a la memoria de Hegel, cuya noción de Estado –dijo– sobrepasaba con mucho la visión equivocada que defiende el régimen prusiano. Las noticias de esta provocación llegaron pronto a oídos del rey Federico Guillermo IV, quien ordenó despedir de sus puestos públicos a todos los que habían participado en el banquete. Esto tuvo sin duda consecuencias en el despido que sufrió Bauer de la Universidad de Bonn en marzo de 1842. Cfr. D. Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer,* Nueva York, Cambridge University Press, 2003, p. 81.

[42] Cfr. M. Hess, *Die Tagespresse in Deutschland und Frankreich,* en A. Cornu y W. Mönke (eds.), *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* Berlín, Akademie Verlag, 1961, p. 186.

[43] Cfr. A. von Scheliha, «Der Entzug von Bruno Bauers *Venia Docendi* und die Argumente der Gutachtenden theologischen Fakultäten», en K.-M. Kodalle y T. Reitz (eds.), *Bruno Bauer. Ein «Partisan des Weltgeistes»?,* cit., pp. 63-73.

[44] En las actas se muestra que algunas facultades sugirieron ofrecer a Bauer un puesto como profesor de Liceo, dotado de un salario digno. Un arreglo similar al que

egocéntrico. Animado, sin embargo, por el debate público que generó su despido[45], Bauer hizo planes, junto con Marx, para fundar una revista llamada *Archiv des Atheismus* y publicar una segunda parte de *Die Posaune*[46]. El primer proyecto no se llevó a cabo, el segundo sí, aunque desconocemos cuáles son las partes del libro escritas por Marx y cuáles por Bauer[47]. En todo caso, a la suspensión de la licencia de enseñanza por parte del ministerio se unió la confiscación del tercer tomo de su *Kritik* por parte de la censura. Parecía que su lucha contra el sistema prusiano era un enfrentamiento suicida. Pero, como ya decía Ruge, Bauer es un guerrero que no se rinde ante nada y decide por ello renovar sus furiosos ataques contra el sistema que lo excluía. En menos de un año escribe dos libros apologéticos en los que pone todavía más fuego a su ya conocida prosa incendiaria.

El primero de estos libros, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*[48], es la respuesta de Bauer a la suspensión de su licencia. Como era de esperar, el libro asume la forma de una apología en la que nuestro filósofo muestra que ha sido juzgado injustamente y que el juicio mismo es una prueba de que sus críticas a la religión cristiana son correctas. Bauer se autoescenifica como un mártir político. Más aún, el injusto proceso en su contra –como el de Sócrates, Jesús y Lutero– es presenta-

---

se hizo en Tubinga con Strauß. Sperber informa que el nuevo ministro de Asuntos Religiosos y Educativos, Johann Eichhorn, le propuso volver a Berlín para investigar sobre asuntos teológicos a cambio de un estipendio estatal. Pero Bauer se negó categóricamente. Insistía en su «derecho» a dar clases sobre ateísmo. Cfr. J. Sperber, *Karl Marx. Una vida decimonónica,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013, p. 88.

[45] Debate centrado en la pregunta por la libertad de investigación en la universidad alemana. ¿Hasta qué punto un profesor podía ser directamente sancionado por causa de sus investigaciones científicas? El Estado prusiano, a través de uno de sus ministerios *(Ministerium für geistliche Angelegenheiten),* publicó en 1842 un escrito titulado «Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit» en el que justificaba el despido de Bauer por parte de la Universidad de Bonn. La reacción de los jóvenes hegelianos fue casi inmediata. Friedrich Engels publicó, junto con Edgar Bauer, un panfleto en verso que ridiculizaba el modo en que la universidad reflejaba el vínculo entre el trono y la Iglesia, todo ello a costa de la libertad científica.

[46] Titulada *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt (La doctrina de Hegel sobre la religión y el arte juzgada desde el punto de vista de la fe).* El libro fue publicado en 1842 por la editorial Otto Wigand de Leipzig.

[47] Bauer escribe a Ruge que la segunda parte de *Die Posaune* está casi lista. Él ha terminado ya su parte y tan solo espera que Marx concluya la suya. Cfr. B. Bauer, *Bruno Bauer an Arnold Ruge,* cit., p. 910.

[48] *El buen asunto de la libertad y mi propio asunto.* Aquí utilizaré la primera edición del libro publicada en Zúrich en 1842.

do como síntoma de algo que va más allá de su mera concreción empírica y posee significación mundial *(Welthistorisch).* El juicio contra Bauer es la prueba indudable de que se está produciendo una ruptura histórica mundial, se inicia una nueva era en la que la humanidad, liberada de sus cadenas religiosas, está lista para emprender libremente la *conquista del futuro.* Como buen trompetista *(Posauner),* Bauer anuncia proféticamente que «los últimos tiempos han llegado»:

> En aquellas épocas donde los tiempos se separan mutuamente, donde los intereses entran en conflicto y el pasado condena al futuro, la ruptura se produce cuando lo viejo siente que lo nuevo es insoportable. No se atreve siquiera a tratar de entender lo nuevo, porque a través de ese entendimiento teme perderse y negarse a sí mismo. Lo viejo simplemente no soporta lo nuevo y dirige todas sus fuerzas para repeler el futuro. Antes de la ruptura, cuando lo nuevo vivía en el seno de lo viejo, ambos principios se enfrentaban, pero todavía se apoyaban mutuamente. Pero cuando lo viejo quiere romper con lo nuevo, se engaña a sí mismo al remitir sus derechos a la tradición heredada. No se conoce a sí mismo [...]. Lo viejo, que ahora combate a lo nuevo, no es ya más lo viejo, sino que a través de la oposición ha adquirido una nueva forma del espíritu y sus derechos no están en el pasado, sino que deben ser ahora demostrados[49].

De nuevo aparece el motivo escatológico de la lucha entre el bien y el mal, entre lo nuevo y lo viejo. Esta sensación de estar viviendo en una época de «transición» y de interpretar la propia exclusión como «señal» de un cambio progresista en un nivel histórico-mundial, es muy típica de los jóvenes hegelianos. Lo veremos luego en Hess, Marx y Stirner. Para el caso específico de Bauer, el hecho de que las facultades de teología no soporten más el ejercicio de la *Kritik* –como deja ver su expulsión de la universidad y la censura de su trilogía– es prueba de que una ruptura definitiva se ha producido entre el cristianismo y las nuevas formas de autoconciencia de la humanidad. La injusticia que sufre Bauer es señal de que la humanidad empezó finalmente a comprender lo que significa «el buen asunto de la libertad». Por eso, cuando las facultades de teología le sancionan por hacer uso de la crítica racional, demuestran que el pasado está muriendo y se abre la puerta a una «nueva era». Como dijimos antes, la operación de Bauer es clara: descarga de sentido al presente para dárselo

---

[49] B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit,* cit., pp. 1-2.

todo al ejercicio *anticipatorio* de la crítica. Con ello, *despolitiza* la acción humana, colocando en su lugar una condena moral del mundo.

En efecto, Bauer está convencido de que el ejercicio de la *Kritik,* por sí mismo, es una praxis necesaria y suficiente[50]. ¿Por qué razón? Porque el problema de Prusia, del mundo entero, es la falta de libertad promovida por la religión. No habrá libertad en el mundo mientras exista la religión. Sin embargo, para Bauer –como buen luterano– la libertad no es un asunto «político», sino un asunto de «conciencia». Ella no depende de que podamos organizar instituciones que combatan la desigualdad, que protejan los derechos de todos, que garanticen la participación ciudadana en las decisiones que le afectan, etc. Todo esto de *nada vale,* porque el «verdadero» problema de la humanidad es el predominio de la conciencia religiosa. De nuestro éxito en el combate contra la religión dependerá la transformación de las instituciones políticas. Todas las críticas de Bauer a la sociedad de su tiempo apuntan hacia lo mismo: la falta de libertad de conciencia. A la Iglesia luterana le reprocha haber colocado un cinturón de seguridad sobre los «presupuestos de la fe», impidiendo que pudieran ser cuestionados por la crítica. Por eso dirá Bauer que la supuesta «libertad de investigación» científica de la que se enorgullecen las universidades prusianas es, en realidad, una manifestación de hipocresía. Al Estado prusiano le reprocha el haberse dejado presionar por las autoridades religiosas para sancionar el retiro de su licencia[51]. Es, por tanto, un Estado prisionero de la misma falta de libertad de la que adolece la Iglesia protestante. Un Estado *confesional* que se dedica a supervisar si la gente se casa o no por la Iglesia, si los funcionarios están bautizados y confirmados, si los muertos son sepultados cristianamente, etc., es, por tanto, un Estado paternalista que mantiene a las personas en «minoría de edad», sometidas a la esclavitud de la conciencia religiosa[52]. Por eso dice Bauer que «nuestra vida religiosa es la expresión general de nuestra vida en el Estado cristiano, la

---

[50] Cosa que, como veremos en la última parte del libro, es negada contundentemente por Marx.

[51] «El gobierno ha comprometido la dignidad del Estado al haber puesto su decisión en dependencia del punto de vista particular de las corporaciones [facultades de teología], colocándose en contra de la crítica». *Ibid.,* p. 4.

[52] «El Estado cristiano es un Estado de falta de libertad y paternalismo, un Estado que no tiene aún el valor de ser un verdadero Estado. No solo los súbditos y los gobernantes carecen de libertad y son llevados de la mano, sino que también lo es el gobierno mismo, pues su principio es el temor de que los gobernados se conviertan en una masa peligrosa y amenazante […]. El Estado cristiano declara a la humanidad como un ser que debe ser negado para convertir a los súbditos en cristianos, es decir, en ciudadanos de un mundo irreal». *Ibid.,* p. 219.

legitimación sobrenatural de esa minoría de edad, dependencia y falta de voluntad que constituye nuestro ser en el Estado cristiano»[53].

Ya lo vemos entonces: Bauer sostiene que la crítica de la religión es el fundamento de toda crítica. No es, por tanto, involucrándose en la lucha política concreta que el «crítico» puede ayudar a transformar esa realidad que critica. Basta con que combata las «ilusiones de la conciencia», porque ahí radica el verdadero problema del hombre. De modo que el crítico debe comportarse de la misma forma en que lo hizo Lutero: como un predicador, como un reformador moral de la conciencia: «Nuestra única tarea debe ser luchar, expulsar el temor, hacer fuertes a los débiles, desenmascarar la hipocresía y darle valor a los tontos *(Blöden)* para que sean sinceros»[54]. El análisis de la situación política es sustituido por un diagnóstico de tipo moral: el mundo tal como lo conocemos es malo, injusto y carente de valor. Si queremos cambiarlo, tendremos que alcanzar un nivel de conciencia que vaya más allá de la creencia en los mitos religiosos. Esa es la misión del «crítico», de aquel que ha logrado despertar de la ilusión religiosa y alcanzar el nivel superior de autoconciencia. En tanto que vocero de la humanidad, el crítico debe guiar a las masas, ya que estas son incapaces por sí mismas de escapar de la fe religiosa. El crítico, por tanto, debe ser ateo y llevar este título con orgullo y honor: «El nombre ateísmo no puede ser desdeñado por tener solo una designación negativa, puesto que él representa la primera liberación de la humanidad»[55].

Esta misión iluminadora del ateísmo constituye el tema que Bauer se propone adelantar en su siguiente obra, *Das entdeckte Christentum*[56], una de las más furiosas críticas vertidas en el siglo XIX en contra del cristianismo. El libro, escrito en 1843, fue confiscado en Suiza por la censura antes de su distribución a las librerías. Casi todos los ejemplares de la primera edición fueron destruidos y su editor, Julius Fröbel, encarcelado[57]. El libro desapareció por completo durante casi nueve décadas, hasta que fue des-

---

[53] *Ibid.,* p. 222.

[54] *Ibid.,* p. 217.

[55] Cfr. B. Bauer, *Das Entdeckte Christentum,* en E. Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift,* Aalen, Scientia Verlag (2. erweiterte Auflage), 1989, p. 231.

[56] *El cristianismo al descubierto.* El nombre deriva del libro de d'Holbach *Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religión chrétienne* (1776), al que Bauer hace constante referencia.

[57] Digo «casi todos» porque Bauer reservó algunos ejemplares para regalar a sus amigos. Lo sabemos porque Marx hace referencia al libro en los *Manuscritos de París.* Cfr. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte,* en *Marx Engels Werke,* Band 40, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1968, p. 568.

cubierto en 1927 gracias a la paciente búsqueda del investigador Ernst Barnikol[58]. Las razones de la confiscación parecen claras: si en el libro anterior Bauer se presentaba a sí mismo como un *mártir político,* en este lo hace como el *mesías del ateísmo.* Aquí expone por primera vez su ateísmo radical de forma abierta, trazando su genealogía hasta el deísmo inglés del siglo XVII, la filosofía de Spinoza, los enciclopedistas franceses del siglo XVIII (en especial d'Holbach) y, por encima de todos, la obra del filósofo ilustrado alemán Johann Christian Edelmann (1698-1767)[59]. Sobre la base de estos autores, Bauer dirá que la religión es una forma de conciencia que se funda en el odio *(Hab):*

> La conciencia religiosa, bajo cualquiera de las formas históricas en que existe, quiere dominar y valer exclusivamente; cada forma está por tanto en una apasionada tensión con otras. Cada una debe odiar a las otras. Cada forma encuentra su razón de ser, no en sí misma, sino en formas exteriores a ella. Cada determinación no puede existir sin odiar a las otras. De ahí se deriva el infeliz sentimiento de inseguridad que es propio de la conciencia religiosa. Un sentimiento de temor y extrañeza *(Unheimlichkeit)* que comparte con los animales [...]. Cada secta debe por tanto descalificar a las otras como demoníacas *(teuflisch)* y dirigir contra ellas la espada y el fuego como instrumentos de curación [...]. No hay un odio más terrible que el odio religioso, ninguna

---

[58] Según cuenta el propio Barnikol, un manuscrito del texto fue conservado por Edgar Bauer, hermano menor de Bruno. A la muerte de Edgar, el manuscrito fue comprado por un masón en una tienda de antigüedades de Hamburgo, quien después lo vendió en 1911 a la Biblioteca Estatal de Berlín. Allí fue descubierto por Barnikol, quien finalmente lo editó y publicó. Cfr. E. Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift,* cit., pp. 23-49. La cuidadosa edición de Barnikol es la que voy a utilizar en adelante. No sobra resaltar el inmenso aporte de Barnikol al conocimiento de la obra de Bauer. A su muerte (1968) dejó más de 2.500 páginas manuscritas destinadas a un libro que jamás se publicó. Material que reposa hoy en el archivo central de la ciudad alemana de Merseburgo.

[59] Bauer había descubierto en esos años los textos de Edelmann y estaba fascinado con su obra, hasta el punto de verla como «precursora» de la suya propia en Alemania. Tanto es así que el libro incluye 46 citas textuales de Edelmann. Sabemos que Bauer publicó de forma anónima en 1847 una especie de antología con textos de Edelmann, de la cual se conserva una copia en la Biblioteca Central de Zúrich con el título *Der neue eröffnete Edelmann oder Auswahl aus Edelmanns Schrifften.* Sin embargo, como ha mostrado Barnikol, Bauer va demasiado lejos al querer presentar a Edelmann como un ateo. *Ibid.,* p. 103.

adicción a la ira y la persecución más desatada que la religiosa, porque la inseguridad que se funda en ese oscuro sentimiento de encontrar en otras sectas la raíz de su propia determinación le da a la persecución religiosa un carácter enfermo y fantasmagórico[60].

Esta caracterización se aleja ya definitivamente de Hegel (para quien la religión es una expresión autoconsciente del Espíritu) y adquiere un cierto matiz «psicológico» que anticipa de algún modo las críticas de Nietzsche. El hombre religioso se define negativamente a partir de otros (si tú eres, yo no soy), se siente amenazado por esos otros todo el tiempo y necesita que *desaparezcan* para poder afirmarse a sí mismo. Por eso el *odio al otro* es el elemento definitorio de toda religión, de modo que, si no hay alguien a quien perseguir y matar, no es posible la religión. En las formas más avanzadas de la conciencia religiosa –como el cristianismo–, se hace necesaria por ello la figura del diablo. Sin diablo no podría haber Dios, porque entonces no existiría un pecador a quien acusar, un hereje a quien destruir, un pagano a quien exterminar[61]. El *dualismo* se revela como la característica básica del cristianismo, como también lo verá Feuerbach. Sin el diablo no tendría sentido el relato de la «caída» de la gracia en el paraíso terrenal, ni la doctrina del pecado original. El cristianismo declara al hombre como un ser que se define por el pecado. Después de todo, quienes pecaron fueron «nuestros primeros padres» y el castigo por su falta es heredado por toda la humanidad. Por eso Bauer dirá que, aunque todas las religiones se fundan en el odio, el cristianismo intensifica ese odio y lo dirige hacia el hombre; no hacia esta o aquella religión en particular, no hacia esta o aquella expresión cultural determinada, sino hacia el hombre como tal. Con el cristianismo, el odio asesino y fanático de la religión alcanza su máxima expresión, porque busca combatir todo lo humano. El cristianismo es la religión del *odio hacia lo humano*[62].

El argumento central de *Das entdeckte Christentum* es que el cristianismo ha degradado al hombre a tal punto, que le ha sumido en un estado de pasividad e indolencia total frente a las cosas de *este* mundo. Le ha hecho creer que el mundo no es obra suya, sino que es un valle de lágrimas por

---

[60] B. Bauer, *Das entdeckte Christentum,* cit., pp. 197-198.

[61] «El diablo es la verdadera expresión del carácter negativo, difamatorio, implacable y asesino que constituye la esencia de la conciencia religiosa. En él ha encontrado la religión el objeto de su temor a sí misma y a otros». *Ibid.,* p. 212.

[62] Este dualismo radical entre la religión y el hombre, esta necesidad de «asesinar a Dios» para salvar al hombre, es vista por Voegelin como una de las características del gnosticismo moderno. Cfr. E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* cit.

el que debe andar con resignación y obediencia, en espera de obtener una recompensa en el más allá. ¿Qué le importa a un cristiano si vive bajo una dictadura o un gobierno tiránico, si nace libre o esclavo, si lo importante es que cada cual se ocupe de su alma para alcanzar el paraíso?[63]. Divorciando al individuo del interés universal de la especie, que es la búsqueda de la libertad, el cristianismo le ha robado al hombre la pasión por todo lo humano. Le ha quitado el interés por la vitalidad del cuerpo, el cultivo de la razón y el amor por la libertad. El cristianismo ha convertido al hombre en un ser deshumanizado:

> El hombre religioso debe vivir en la convicción de que el juicio final puede llegar en cualquier momento, que el Señor puede llamarle a cualquier hora. Debe retirar por tanto su corazón del mundo, de las relaciones humanas, de los placeres de este mundo, del disfrute de las ciencias y las artes; debe dirigir su predicación en contra de todos los triunfos materiales de la historia; debe odiar todo tipo de satisfacción humana [...]. El cristiano piadoso debe sustraerse de todas las relaciones mundanas y de los intereses generales de la humanidad, a fin de poder ocuparse de su propia alma y no tener que soportar las cosas del mundo. Él se ama solo a sí mismo, no a la especie. Su enemistad contra todo lo humano es tanta, que su mayor deseo es ver al mundo convertido en un convento y que el juicio final llegara de inmediato [...]. Pero, como el poder de la especie es mayor que la maldad de las quimeras, el cristiano se ve obligado a tolerar el matrimonio. Si está casado, debe evitar todo tipo de bromas y caricias con su esposa, pero si alguna vez es débil y olvida que su alegría debe estar únicamente en el Señor, entonces debe verse a sí mismo como pecador. Y aunque la Biblia le prescribe cumplir el «deber conyugal» con su esposa, debe hacerlo con la mayor indiferencia posible. A los solteros se les exige evitar cualquier intercambio lúdico con personas del sexo opuesto y huir de juegos y fiestas que puedan conducirles a tener relaciones sexuales ilícitas [...]. La virtud cristiana radica en el fanatismo, el aislamiento y el sacrificio de toda finalidad humana.

[63] «Si el tirano abusa de su poder, eso nada le importa al cristiano. La férrea espada del tirano es el medio a través del cual Dios castiga a sus hijos. El cristiano actuaría en contra de su conciencia si intentara derrocar al usurpador, sería culpable de perturbar la paz pública, de utilizar la violencia. ¿Para qué? ¿Qué importa acaso si uno es libre o esclavo en este valle de lágrimas aquí abajo? Lo importante es que uno llegue al paraíso y la renuncia *(Entsagung)* es un medio para ello». B. Bauer, *Das entdeckte Christentum,* cit., p. 236.

> ¿Quién es el egoísta? ¿Aquel que sobre los escombros de la humanidad y la razón se ocupa tan solo de su alma miserable y desinteresada, o aquel que vive y trabaja con pasión por el progreso de la humanidad?[64].

Con otras palabras, y de nuevo anticipando a Nietzsche, Bauer dice que al impedir que el hombre se interese por las cosas de este mundo (que es el único que existe), el cristianismo sume al hombre en la *nada,* en el nihilismo. Ya no es posible caer más abajo. Por eso, en este momento de oscuridad, de máxima negación de lo humano, el ateísmo aparece como la forma idónea para «negar la negación» y superar la deshumanización del hombre *(Entmenschung des Menschen)* operada por el cristianismo. «Ateo» es un *título negativo*[65], porque –como vimos– Bauer piensa que en este momento de la historia solo es posible la negación de lo establecido, con la esperanza de que la humanidad supere en el futuro su actual condición alienada[66]. En este sentido, la propuesta de Bauer puede ser vista como un «humanismo ateo», si bien no hay que confundirlo con el que por aquella misma época estaba desarrollando Feuerbach[67]. Ya veremos cómo para este, la religión es la primera modalidad de autoconciencia de la humanidad, entendida esta como «ser genérico». Para Bauer, en cambio, como también luego para Nietzsche, la religión no es la autoconciencia del hombre como especie, sino tan solo de *algunos* hombres en particular: los pastores y teólogos, que han generalizado su propio resentimiento hacia el mundo[68]. No hay en Bauer una concepción *antropológica* de la religión. El

---

[64] *Ibid.,* pp. 232, 237 y 240.

[65] «Nosotros nos llamamos ateos. Nos servimos por lo pronto de este nombre negativo llevados por la urgencia de oponernos a la impertinencia de la religión, y mientras no sea absurdo todavía protestar contra la cautividad en la que ha sido tenida la humanidad hasta ahora [...]. El nombre ateísmo no puede ser desdeñado por tener solo una designación negativa, puesto que él representa la primera liberación de la humanidad». *Ibid.,* p. 265.

[66] «Nosotros no queremos que la humanidad permanezca atada a un más allá quimérico, sino queremos llevar al hombre hacia sí mismo, queremos unirlo con otros hombres. Por medio de la religión no podrá esta unión llevarse a cabo, pues la religión choca directamente contra este propósito y evita que el espíritu se libere y reconozca lo absurdo de sus imposiciones». *Ibid.,* p. 219.

[67] Feuerbach publica *La esencia del cristianismo* en 1841, dos años antes del libro de Bauer. Y, aunque este no lo cita en ningún momento, parece claro que conocía muy bien la teoría antropológica de la religión que allí presentó Feuerbach. Sin embargo, sería un error querer asimilar el humanismo de Bauer al de Feuerbach, como trataremos de aclarar en su momento.

[68] «Dios es solamente la imagen alienada del hombre y no puede, por tanto, significar algo distinto del hombre. Pero se trata de un hombre deshumanizado *(entmenschte*

teísmo en cualquiera de sus manifestaciones (incluyendo el antropoteísmo de Feuerbach), conlleva para Bauer la miseria del hombre, mientras que solo el *ateísmo radical* abre la puerta para el verdadero despliegue de lo humano. Aquí se abre una grieta teórica que dividirá profundamente al grupo de los jóvenes hegelianos.

Ernst Barnikol, el más importante estudioso de Bauer, piensa que este manifiesto ateo es tan solo expresión de una religiosidad oculta y de una exagerada posición teoricista[69]. Es verdad que hay un cierto *aristocratismo teórico* en el ateísmo de Bauer, que fue detectado en su momento por Feuerbach[70]. También Marx y Engels señalarán la inoperancia de un ateísmo que se presenta como una construcción teórica y como expresión de una *metafísica antiplebeya* que se eleva sobre la «masa»[71]. Después de todo, y pese a su autoescenificación crítica, el «ateísmo radical» de Bauer no es más que un sustituto mundano de la función de la religión, o para decirlo de otro modo, la producción de una trascendencia desde la inmanencia. El ateísmo de Bauer –pero también el de Feuerbach y Marx– no es sino la expresión de un anhelo religioso de salvación, encubierto bajo el disfraz de una lucha contra la religión. Es el ateísmo de la «sagrada familia». El ateísmo como *Ersatzreligion.* Tal vez esta religiosidad encubierta de Bauer tenga que ver con su visión de la *Kritik* como negación *radical* de lo establecido. Frente a la imposibilidad de construir algo «positivo» en medio del actual estado «malvado» del mundo, pareciera no quedar otra salida que la huida hacia el futuro, la esperanza en una regeneración completa de la humanidad todavía por venir. Esta será también la esperanza de Moses Hess, quien convertirá la historia de la humanidad en portadora de una buena nueva escatológica.

Mensch). El hombre ve en su Dios solamente a un hombre aumentado en sus capacidades, en su plenitud; es tan solo un hombre gigantesco, exagerado y quimérico. Pero en todo caso se trata de un hombre fantástico. Un hombre cuya autoconciencia infinita, que se manifiesta en la historia, se concentra en «Un solo individuo». Un hombre que al poderlo todo, en realidad no puede nada. Esta es la autodivinización *(Selbstvergötterung)* del hombre religioso y de los teólogos». *Ibid.,* p. 263.

[69] Cfr. E. Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz,* cit., pp. 119; 123.

[70] Feuerbach dirá que el ateísmo de Marx y Bauer es un «ateísmo teórico», incapaz de entender el «ateísmo práctico» que necesita la humanidad.

[71] Barnikol lo pone en boca de un crítico de aquella misma época: «Bauer permanece atrapado en un edificio aéreo *(Luftgebilde)* y metafísico». *Ibid.,* p. 131. En la tercera parte del libro presentaremos los argumentos de Bauer en contra de la «masa».

V. HISTORIA SAGRADA Y ESCATOLOGÍA

Nuevo cielo y nueva tierra

La extraña figura de Moses Hess pareciera no encajar en la línea de argumentación que hemos seguido hasta el momento. Hemos mostrado que la expresión «izquierda hegeliana» remite a un debate teológico en torno al significado de la encarnación de Cristo. Así lo entendió David Friedrich Strauß, creador de esta expresión, y esa es la pista de lectura que ha orientado nuestro enfoque. Hemos tratado de mostrar que tanto Strauß como Bauer son teólogos hegelianos que hunden su raíz conceptual en la teología racionalista ilustrada en Alemania, definida en torno de la lucha en contra del «gnosticismo» en el que, según decían, había caído la Reforma protestante. Ahí echa sus raíces el horizonte discursivo (vale decir, el conjunto de nociones compartidas por los jóvenes hegelianos) cuya genealogía hemos tratado de trazar en las páginas anteriores. A este horizonte pertenecen los textos del filósofo judío Moses Hess, pero lo hacen de una manera muy particular. Hess busca una articulación entre la teología protestante ilustrada y las tradiciones de la mística y el mesianismo profético-escatológico de la religión judía[1]. Justamente por esto, se trata de una figura que traza una línea de fuga respecto al terreno conceptual hegemónico definido por la «trinidad teológica» de Strauß, Bauer y Feuerbach[2].

Tal vez haya sido la orientación escatológica y profética de la religión judía, pero también las duras condiciones sociales en las que por entonces vivían los judíos en Alemania, los dos factores que marcaron la orienta-

[1] El biógrafo Volker Weiß informa que Hess se matriculó durante el semestre de verano de 1837 para cursar estudios de filosofía en la Universidad de Bonn, sin poder terminarlos oficialmente, lo cual no impidió que se dirigieran a él con el título «Doktor Hess». Cfr. V. Weiß, *Moses Hess. Rheinischer Jude, Revolutionär, früher Zionist,* Colonia, Greven Verlag, 2015, p. 31.

[2] Ya en su momento veremos cómo Marx se mueve creativamente entre estas dos grandes influencias: por un lado, Bauer y Feuerbach; y, por otro, Hess.

ción filosófica de Hess[3]. No en vano, su libro *Die heilige Geschichte der Menschheit* ha sido calificado como la primera obra de corte socialista escrita en Alemania[4]. Seguramente fue también su pertenencia a la comunidad judía lo que explica por qué razón la obra fue anónima, firmada «por un discípulo de Spinoza» y dedicada «a todos los gobiernos temerosos de Dios»[5]. Lejos de querer «blanquear» sus raíces religiosas, como habían hecho Marx y Heine, Hess se siente orgulloso de ellas y las invoca para reinterpretar la filosofía de la historia de Hegel y criticar la emergente Revolución industrial de su época. Con la figura de Hess tenemos la introducción del *mesianismo judío* en el pensamiento político de la izquierda hegeliana[6].

---

[3] Para 1812, fecha del nacimiento de Hess, vivían en territorios alemanes unos 300.000 judíos, que componían el 1,25 por 100 de una población total de 24 millones. La gran mayoría de ellos vivían en condición de pobreza. Apenas un 10 por 100 de los judíos lograban acceder a las condiciones de la clase media burguesa urbana, mientras que el resto pertenecían a las clases más deprimidas *(Betteljuden).* Moses Hess se favoreció mucho de haber nacido en Renania, territorio ocupado por las tropas de Napoleón, quien introdujo allí la igualdad jurídica entre judíos y cristianos (vistos todos como «ciudadanos»). Esta nueva situación mejoró mucho la condición de los judíos e impulsó en muchos de ellos el deseo de asimilación cultural. Cfr. H. Kircher, «Heinrich Heine und das Judentum», *Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln,* Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1973, pp. 15-28.

[4] Cfr. V. Weiß, *Moses Hess,* cit., p. 44. Es necesario matizar un poco esta afirmación de Weiß, ya que para ese momento Hess no conocía los escritos del socialismo en Francia (Cabet, Blanc, Proudhon), que comenzaron a circular apenas hacia 1840. De hecho, para ese momento las palabras «socialismo» y «comunismo» no eran *conceptos* (diría Koselleck), es decir, que no significaban apuestas políticas claramente diferenciadas en el espacio de la esfera pública.

[5] En efecto, según informa Weiß, Hess buscó desesperadamente romper el gueto en el que vivían los judíos alemanes hasta comienzos del siglo XIX. En contra de la voluntad de su padre –un estricto rabino ortodoxo–, Hess comenzó a interesarse por la literatura romántica de su época (Goethe, Schiller, Rousseau) y se inscribió en la Universidad de Bonn para estudiar filosofía, si bien no consiguió terminar la carrera. *Ibid.,* pp. 35-42. Horst Lademacher agrega que el universalismo cristiano es desde el comienzo la apuesta política de Hess, pues estaba convencido de que solo a través de la emancipación de la *humanidad* en su conjunto podría sobrevenir también la emancipación de los judíos. Cfr. H. Lademacher, «Einleitung. Apostel und Philosoph», en M. Hess, *Ausgewählte Schriften* (ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher), Wiesbaden, Fourier Verlag, 1981, pp. 8-9. Tesis que, como veremos, defendía también Bruno Bauer.

[6] Cfr. Z. Rosen, *Moses Hess und Karl Marx. Ein Beitrag zur Entstehung der Marxschen Theorie,* Hamburgo, Hans Christians Verlag, 1983, p. 19. En este sentido, Hess debe ser visto como un eslabón en la cadena de filósofos alemanes iniciada por Mendelsohn, que intentaron pensar el proyecto moderno de la Ilustración *(Aufklärung)* desde las tradiciones del pensamiento judaico. Como bien ha señalado Rosen, la importancia de Hess para la izquierda hegeliana radica en que fue el primero (antes que Marx) en

Por el otro lado, no podemos comprender el pensamiento de Hess si dejamos de lado el cambio que se produjo en el siglo XVIII en el ámbito de la historiografía europea y que ha sido bien estudiado por Koselleck. Según el historiador alemán, durante el periodo de crisis estructural de la *Sattelzeit* (1750-1848), la noción del tiempo se altera sustancialmente. Durante el siglo XVIII se produce un quiebre en el modo en que hasta entonces era comprendida la historia. No existía hasta ese momento la noción de Historia (con mayúscula), sino que existían «historias» múltiples, es decir situaciones o hechos aislados de los cuales una persona educada podía aprender lecciones para su vida. Primaba, por tanto, la noción clásica de *historia magistra vitae.* Pero ya para 1750, con la emergencia en Europa de la «Razón de Estado», se comenzó a imponer la idea de que ya no es hacia el pasado que deben mirar los gobernantes para aprender cosas, sino que sus esfuerzos deben dirigirse hacia la planificación del futuro. En Alemania, concretamente, se empieza a sustituir el uso de la palabra *Historie* por la palabra *Geschichte.* Esta palabra tiene una dimensión diferente, puesto que ya no hace referencia a la historia *escrita* de los textos clásicos, sino a la *historia misma:* «La verdadera maestra es la historia misma, no la historia escrita. La historia *(Geschichte)* solo puede enseñar algo si uno renuncia a la historia *(Historie)*»[7]. Es decir, que en la medida en que la expresión «Geschichte» desplazó a la expresión «Historie», la historia adquiere el carácter de un *agente* que tiene vida propia, como si fuera algo *en sí* y *por sí.*

En efecto, es apenas con la noción ilustrada de «progreso» y, sobre todo, con la irrupción de la Revolución francesa que, según Koselleck, la noción de Historia toma cuerpo. Ahora la historia será vista como un *sujeto* que adquiere las características que anteriormente la teología predicaba de Dios. Nace de este modo la «filosofía de la historia» *(Geschichtsphilosophie),* es decir, la idea de que el tiempo posee una direccionalidad *(telos)* que es desencadenada por los actos de los humanos. Pasamos así de una multiplicidad de historias particulares, a la idea de una *Historia Universal* dotada de propósitos inmanentes, como son, por ejemplo, la realización paulatina de la verdad y la justicia. En esta misma medida el tiempo se vuelve *irreversible,* ya que la «lógica» de la historia es el progreso. De ahora

---

establecer un puente entre el socialismo y la filosofía clásica alemana. Si bien hay que decir que, para el momento de escribir sus primeras obras, Hess carecía de un conocimiento pleno de ambas tradiciones. No había estado en contacto con los primeros socialistas franceses y tampoco tenía una educación filosófica sólida. Será Marx quien establezca ese puente de una forma mucho más elaborada.

[7] R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,* Fráncfort, Suhrkamp, 2003, p. 49.

en adelante será posible determinar qué es lo «viejo» y qué es lo «nuevo» en términos absolutos y de señalar cuál es el «lugar» que corresponde a cada suceso histórico y a cada pueblo en el despliegue del progreso humano.

Ahora bien, según vimos antes, el marcador *filosófico* de este progreso es la historia de la religión. Según Hegel, el progreso de la conciencia humana está ligado al camino recorrido por las religiones históricas. En ellas podemos descubrir un *telos,* un principio inmanente que nos indica si una religión particular está cerca o lejos de la realización de su concepto. La historia de la religión que cuenta Hegel es la historia de un progreso dialéctico, del camino tortuoso que ha recorrido el Espíritu para tomar conciencia de sí mismo. Historia que, como ya vimos, se halla simbolizada por el dogma de la encarnación de Dios. En esta misma línea se inscribe el primer libro de Moses Hess titulado *Die heilige Geschichte der Menschheit*[8], publicado en Stuttgart en 1837. Un libro que no solo expresa la visión de que la historia de la religión es el vehículo para la emancipación humana, sino que coloca a la historia como escenario de esa «salvación». Se trata de un libro que, a primera vista, pudiera compararse con *Die Posaune,* en el sentido de que está lleno de citas bíblicas y animado por una densa prosa teológica. Pero, mientras que el lenguaje utilizado por Bauer es paródico, el lenguaje de Hess es profético. Aquí habla alguien que no se está burlando de sus adversarios filosóficos, como Bauer, sino alguien que cree firmemente estar *inspirado por Dios.* De hecho, la portada contiene un epígrafe tomado del Apocalipsis (22, 19) que reza: «Si alguno quitare algo de las palabras de este libro de profecía, Dios quitará también su parte del libro de la vida y de la santa ciudad y de las cosas que están escritas en este libro»[9]. Semejante advertencia previa no parece obedecer a un recurso literario. En realidad, Hess se consideraba a sí mismo como una especie de profeta, como reconoce en la *Zwischenrede,* al final de la primera parte del libro: «No dudamos en declarar abiertamente que, en tanto que las ideas presentadas en estas páginas nos fueron reveladas y anunciadas, nos vemos a nosotros mismos como un pequeño instrumento de la Providencia eterna, que en todas las épocas se ha servido de personas que viven en la oscuridad y la bajeza para que el hombre reconozca su propia impotencia y la omnipotencia de la gracia divina que en él habita»[10]. ¿Y qué es aquello

---

[8] *La historia sagrada de la humanidad.* Utilizaré la primera edición publicada en 1837.

[9] Esta quizá sea la razón por la cual el libro pasó desapercibido en su época y todavía hoy es menospreciado por muchos estudiosos del joven-hegelianismo, así como por los historiadores del socialismo en Alemania.

[10] Cfr. M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas,* Stuttgart, Hallbergersche Verlaghandlung, 1837, p. 209.

que anuncia nuestro joven profeta judío? Nada menos que «un nuevo cielo y una nueva tierra», donde tendrá lugar la emancipación definitiva de la humanidad[11].

En efecto, tal como muestra Horst Stücke, Hess presenta una «historia de la salvación» *(Heilsgeschichte)* en el sentido que Karl Löwith le ha dado a este concepto[12]. Pero no es una que se pueda *identificar* sin más con las teologías de la historia propias de la Edad Media europea –a pesar de las analogías que podamos hallar entre Hess y Joaquín de Fiore–, sino que deja entrever ya las características de una *filosofía de la historia* que se aparta, sin embargo, de la elaborada por Hegel[13]. No es la historia del *espíritu* lo que aquí se narra, sino la historia de la *humanidad,* que ya no es jalonada por la acción «descendente» del Espíritu, como decía Hegel, sino que obedece a una dinámica «natural». Además, mientras que Hegel despreciaba toda filosofía orientada hacia el futuro, pues creía que esto llevaba el riesgo del utopismo, Hess dice que los eventos del pasado deben ser evaluados a la luz de una «meta» que habrá de alcanzar inevitablemente la humanidad en el futuro. Al igual que Hegel, la historia es vista como un camino jalonado por la conciencia religiosa, pero a diferencia de Hegel, la

---

[11] Horst Stücke dice que la obra transluce una «efusiva religiosidad quiliástica», muy influenciada por el romanticismo de su época, pero también por el mesianismo de la religión judía. Cfr. H. Stücke, *Philosophie der Tat. Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei dem Junghegelianer und den Wahren Sozialisten,* Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1963, pp. 191-195.

[12] La diferencia entre la historia religiosa y la profana, entre la historia mundial *(Weltgeschichte)* y la historia de la salvación *(Heilsgeschehen)* constituye, según Löwith, el principio constitutivo de toda teología de la historia. Cfr. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Stuttgart, Verlag Kohlhammer (8. Auflage), 1990. Hess se coloca en la misma línea tanto de los teólogos de la historia, que desde la Edad Media buscaban interpretar de manera religiosa los eventos de la política mundial para mostrar su relación providencia como la historia de la salvación, como de los filósofos de la historia que desde el siglo XVIII subsumieron los eventos salvíficos de la historia al principio de la paulatina civilización y perfeccionamiento de la humanidad, negando al mismo tiempo la historia de la salvación y de la revelación. En ambos casos se produce la cancelación de la diferencia entre historia del mundo e historia de la salvación. Del mismo modo, Hess busca probar la unidad entre historia del mundo e historia de la salvación en la medida en que interpreta la historia del mundo como historia de la salvación. Cfr. H. Stücke, *Philosophie der Tat,* cit., p. 196.

[13] Hess seguramente no conocía las *Lecciones sobre filosofía de la historia,* que fueron publicadas justo en 1837. No se descarta que conociera las *Lecciones sobre filosofía de la religión,* publicadas cinco años antes por Marheineke, donde Hegel hace referencia a la división tripartita de la historia presentada por Joaquín de Fiore (Edad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo).

meta *(Ziel)* de la historia es la superación de la religión y la realización social y política de la emancipación humana[14]. Para lograr esto, será necesaria una «revolución» que nos permita deshacernos del pasado religioso y llevar a la humanidad hacia la reconciliación definitiva. Digo entonces que, si bien Hess toma como referencia la filosofía de la historia de Hegel, introduce algunas diferencias sustanciales con respecto a ella.

Al igual entonces que Bauer –a quien no conocía en aquel momento (1837)–, la narrativa de Hess desplaza el horizonte de expectativas de la humanidad desde el pasado hacia el futuro, haciendo de este la meta hacia donde debían dirigirse todos los esfuerzos de cambio[15]. Con ello pone el dedo sobre la llaga que quedó abierta entre los discípulos de Hegel después de su muerte. Pues recordemos que mientras unos interpretaban su obra como una apología de lo que *es* y *ha sido* («todo lo que es racional es real»), otros en cambio –como Bauer– la veían como una crítica radical del presente en nombre de una razón que *todavía no* se ha realizado en el mundo. En este sentido, Hess nos habla de una historia que no se detiene en el presente, sino que se proyecta hacia el futuro[16]. De hecho, su libro se divide en dos grandes partes: la primera (que contiene catorce periodos históricos divididos en tres grupos) narra la historia de la humanidad desde Adán hasta Spinoza y lleva como título «El pasado como fundamento de lo que ocurrirá»; la segunda (también dividida en tres grupos) nos habla del futuro, de un proyecto social y político aún por realizar que se titula «El futuro como resultado de lo que ha acontecido». La historia, por tanto, tiene un propósito y se dirige hacia una meta futura que es la emancipación de la humanidad, convertida por Hess tanto en sujeto de

---

[14] Como bien dice Koselleck: «La expectativa de salvación, que hasta entonces había sido religiosa, impregnó el concepto moderno de revolución en todos los casos en que este se orientó hacia un objetivo que prometía la felicidad terrenal y la ausencia de poder». R. Koselleck, «Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de “crisis”», en *Historias de conceptos,* cit., p. 164.

[15] Sin embargo, la visión histórica de Hess carece de la radicalidad jacobina de Bauer, pues entiende que el presente no puede ser simplemente «destruido» y que la emancipación de la humanidad es una meta todavía lejana. En este sentido, Hess desconfía de todo intento de «acelerar el presente» por medio de la revolución, con lo que su posición se acerca mucho más a la de Feuerbach.

[16] Vale la pena señalar que todavía no se había escrito el libro *Prolegomena zur Historiosophie,* de August von Cieszkowski, publicado un año después, en el que la filosofía de la historia de Hegel es criticada, precisamente, por detenerse en el pasado y no avanzar hacia una reflexión sobre el futuro. Será apenas en *Die europäische Triarchie* (1841) que Hess hará referencia explícita al libro de Cieszkowski.

la salvación como en objeto de esta[17]. No es, sin embargo, un plan de Dios, sino que, al igual que en Spinoza, es un proceso movido por las leyes inmanentes de la naturaleza. Es, en realidad, un plan que tiende a la redención total de la naturaleza, de la cual la humanidad forma parte:

> Todo lo que nace en el tiempo se desarrolla en tres periodos. En el primero germina, está unido a sí mismo y vive internamente, esta es la *raíz* de la vida. En el segundo cultiva *(treibt),* se divide y vive externamente, esta es la *corona* de la vida. En el tercero florece, se reunifica y madura, este es el *fruto* de la vida. De igual modo, la historia de la humanidad tiene tres periodos, pues la humanidad es una totalidad viva. Y según esas mismas leyes y en el mismo orden, así como en el hombre singular el *espíritu,* o su historia interna, se sincroniza con su *cuerpo,* o su historia externa, también en la historia de la humanidad el desarrollo externo va de la mano con el interno o espiritual [...]. Así como esta ley se manifiesta en el hombre singular, también se expresa en la humanidad, entendida como un individuo mayor y más grande[18].

Este pasaje muestra que la historia de la humanidad se enmarca en la historia general de la vida natural, por lo que sigue las mismas leyes que presiden el desarrollo de todos los seres orgánicos, tal como ya lo viera Herder en su libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1785). Pero, en todo caso, no se *reduce* a ser una historia natural. Esto se debe a que el hombre, a diferencia de los demás seres naturales, está dotado de facultades «internas» que no dependen de su adaptación a circunstancias «externas». El hombre, como enseña la filosofía clásica alemana, es «espíritu». Sin embargo, Hess dice que la filosofía de la historia no puede ser entendida *solamente* como la «historia del espíritu», sino que debe mostrar la tensión entre lo externo y lo interno, es decir, entre la sensibilidad y la conciencia[19]. La clave para comprender la dinámica de la historia es el

---

[17] Esta postulación del futuro como horizonte de expectativas tiene el problema de vaciar el sentido del presente para desplazarlo hacia el futuro, lo cual conlleva en última instancia la despolitización del presente. Mientras que la temprana Revolución industrial mostraba ya su rostro más oscuro, lanzando a millones de personas a la miseria y el desempleo, al mismo tiempo que aumentaba dramáticamente la población en Europa, intelectuales como Hess creían que «detrás» de esta miseria presente era posible leer un «plan de salvación» para toda la humanidad que se cumplirá en el futuro. Ya veremos cómo este problema teológico será heredado por Marx.

[18] M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit,* cit., p. 71.

[19] Cosa que, desde luego, hace también Hegel en su *Fenomenología.* Sin embargo, lo que parece decir Hess es que debemos evitar reducir la historia del hombre a la his-

modo en que las representaciones sensibles *(Vorstellungen)* y la conciencia *(Bewußtsein)* se desarrollan *en tensión mutua.* Las épocas más antiguas de la historia vienen marcadas por el predominio de la representación, mientras que las más nuevas harán retroceder ese reinado y lo desplazarán hacia el terreno de la conciencia. La meta hacia la que se dirige la historia es un mundo organizado de forma tal que *todos* los hombres (no solo *algunos* como en Bauer) puedan llegar a ser *autoconscientes.* Hess nos muestra entonces una historia humana que va de lo menos perfecto (el dominio de la imaginación) hacia lo más perfecto (el dominio de la razón), en donde lo anterior es asimilado por lo posterior. Es un proceso ontogenético que, como en el caso de la vida individual (infancia, madurez, vejez), se desarrolla en *tres fases sucesivas* donde cada una presupone la anterior: germinación, cultivo y coronación[20]. Fases que, siguiendo el esquema trinitario de Joaquín de Fiore, Hess denomina respectivamente la Edad del Padre, la Edad del Hijo y la Edad del Espíritu Santo[21]. Cada una de estas tres grandes

---

toria de la lógica. Tesis que encontraremos también en Feuerbach y en todos los demás jóvenes hegelianos. Polemizando en contra de Hegel, dice Hess: «Dios, o la Vida, no puede ser pensado exclusivamente ni como *naturaleza,* ni como *espíritu.* Pues por "espíritu" entendemos lo que es relativamente consciente e individual; por "naturaleza" entendemos lo que es relativamente inconsciente y universal. El hombre, como espíritu de la tierra, es tan solo una especie *(Art)* de Dios, es relativamente individual. Los animales, plantas, piedras, la tierra misma como fundamento de su organización son igualmente especies de la vida, son relativamente universales. Aquí el alma *(die Seele),* la unidad, es dominante, mientras que el espíritu *(der Geist),* la conciencia, se retira; pero allá, por el contrario, el espíritu es dominante, mientras que el alma [...] permanece en el fondo *(Hintergrund).* No puede haber vida verdadera sin conciencia, como tampoco sin alma [...]. La vida no se encuentra exclusivamente ni en la una, ni en la otra». *Ibid.,* pp. 188-189.

20 Ya veremos cómo Stirner utiliza un argumento similar y, sin embargo, critica a Feuerbach por haber filtrado en su filosofía «presupuestos antropológicos».

21 Löwith caracteriza de este modo la doctrina del monje medieval: «El esquema general de la perceptiva interpretación de Joaquín es la doctrina de la Trinidad. Tres órdenes diferentes se despliegan en tres épocas distintas, en las que cada una de las personas de la Trinidad se revelan sucesivamente. El primero es el orden del Padre, el segundo el del Hijo, el tercero el del Espíritu Santo. Este último comienza en el presente (es decir, alrededor del siglo XII) y en él se desarrolla plenamente la "libertad del espíritu". Los judíos eran esclavos bajo la ley del Padre; los cristianos eran libres en relación con la ley moral de la primera época; en la tercera se cumplirán las palabras proféticas de san Pablo de que nuestro conocimiento actual es parcial, "más cuando venga lo perfecto, entonces lo que es parcial se acabará" y entonces podremos percibir la revelación del espíritu en su plenitud [...]. Los tres estadios se superponen, pues el segundo comienza en el interior del primero y el tercero en el interior del segundo». K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* cit., pp. 138-139.

fases se inicia con una *revolución-revelación* y tendrá que atravesar siete periodos históricos. Pese a lo cual, Hess quiere poder ofrecer una visión «científica» y no religiosa de la historia[22]. Es cierto que la noción alemana de *Wissenschaft* con la que trabaja Hess no corresponde a la ciencia empírica que se desarrolló en el mundo anglosajón, sino que tiene que ver con la sistematicidad conceptual con la que se organiza y presenta el material utilizado. Pero, en cualquier caso, la filosofía de la historia, que Hess entiende como «ciencia», no es en realidad otra cosa que una *teología secularizada*[23]. El filósofo judío pisa de este modo un terreno conceptual definido por la teología, al igual que lo hicieron Strauß y Bauer.

Pero más allá de sus fantasías románticas de cientificidad, hay algo más que diferencia la historia presentada por Hess de la desarrollada en su momento por Hegel. Pues, mientras que este hace comenzar la historia en «Oriente» (China, India, Persia) para luego pasar a Grecia y Roma, Hess pone en el centro de su narrativa la historia de un pueblo que para Hegel no mereció mayor consideración: el pueblo judío. Recordemos que Hegel veía la religión judía como perteneciente a una «fase inferior» en el desarrollo histórico del Espíritu. El judaísmo es una religión «oriental» que no logra ver a Dios en su universalidad (como en el caso del Dios cristiano), sino tan solo como un Dios particular, el Dios de la nación judía. Hess rompe con esta narrativa cristianocéntrica y busca hacer de la religión judía el centro de la «historia de la salvación». Es una historia cuyos protagonistas centrales son Abraham, Moisés y David, en lugar de Pericles, Sócrates o César, y que pone además a Spinoza –y no a Descartes– como el eje filosófico de la Edad Moderna[24]. Pero, en todo caso, y al igual que Hegel,

---

[22] «La historia de la humanidad es sin duda la ciencia que ha traído mayor luz sobre las relaciones sociales y espirituales de los hombres. Pero debido al modo como esta historia ha sido entendida hasta el momento, y a pesar de sus loables esfuerzos por descubrir un plan en la historia mundial, no ha logrado todavía ser una ciencia sistemática, sino tan solo una masa de experiencias a partir de las cuales solo ha podido deducir verdades parciales, pero que no nos permiten alcanzar ninguna conclusión general. En estas páginas se hace el intento de traer orden en este caos y de concebir por primera vez la historia mundial en su totalidad y regularidad *(Gesetzmäßigkeit)*». M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit,* cit., pp. 209-210.

[23] Karl Löwith ha mostrado que la filosofía de la historia opera como una teología secularizada: «Así entendida, la filosofía de la historia depende por entero de la teología, es decir, de una interpretación teológica de la historia como historia de la salvación». K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* cit., p. 11.

[24] Hess no está «decolonizando» la historia mundial, provincializando a Occidente y moviendo la narrativa desde el «centro» hacia la «periferia», como dirían hoy algunos autores vinculados al pensamiento decolonial. Lo que hace Hess es lo mismo que hicie-

nuestro filósofo defiende una visión en la que algunos pueblos deben ser sacrificados en el altar de la historia. La historia de la humanidad es la historia del *espíritu de los pueblos.* Cada uno de ellos tiene un papel que desempeñar en el escenario de la historia, pero una vez cumplida esa tarea, su destino es *morir* para abrir paso a otro pueblo que hará lo propio sobre las huellas dejadas por el anterior, pero ya en una fase superior[25]. Se trata en última instancia de una *teología del sufrimiento* en la que cada pueblo histórico debe nacer, colapsar y morir (por lo general a través de la guerra), sacrificio necesario para que la emancipación humana siga su camino inexorable[26]. La *violencia sacrificial* regenera y purifica a los hombres. No importa cuántos sufrimientos haya que padecer, todos son *necesarios* para que la historia de la humanidad avance. Para Hess, como luego para Marx, el dolor y el sufrimiento colectivo están plenamente justificados, porque solo a través de ellos se puede alcanzar la redención. Este es el «plan de la historia».

La Edad del Espíritu Santo

Con estas herramientas formales ya claras, quisiera reconstruir brevemente los *contenidos* de historia narrada por Hess. El periodo que inaugura la «Edad del Padre» –primera de las tres grandes etapas de la historia– se inicia con «Adán», símbolo de aquellos primeros humanos que

---

ron antes que él muchos otros filósofos judíos: leer la historia bíblica con categorías tomadas de la filosofía occidental. Movimiento iniciado por Filón de Alejandría. Cfr. J. L. Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana,* cit.

[25] Este proceso es visto por Hess como algo propio de todos los procesos naturales: «Así como en la vida de la naturaleza las formas de organización anteriores *(früherer)* y más bajas *(niederen)* continúan viviendo en las posteriores y más altas, así también en la vida de la humanidad, en la *historia,* el espíritu de los estadios anteriores y más bajos continúa viviendo en los estadios posteriores y más altos, como lo testimonian hasta hoy las leyes de la naturaleza y de la historia humana que nadie debe desconocer». M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit,* cit., p. 36.

[26] Por eso el *particularismo* del pueblo judío, que según Hess cumplió una función importante en las fases más tempranas de la historia de la humanidad, debe morir para dejar paso al *universalismo* traído al mundo por la religión cristiana. El «espíritu» del judaísmo continúa viviendo en el cristianismo, pero asumiendo ya su forma universal. Por ello me parece que la historia presentada por Hess no es «judeocéntrica» como quiere Avineri. Cfr. S. Avineri, «Introduction», en M. Hess, *The Holy History of Mankind and Other Writings,* trad. y ed. de S. Avineri, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. xviii.

«vivían en unidad, pues todos ellos eran libres e iguales, por lo que eran buenos, felices y se amaban unos a otros»[27]. Aquí tenemos ya una primera clave para la comprensión del libro: ese estado «adámico» con que se inicia la historia, prefigura la meta final hacia la que se dirige todo el proceso. Alfa y Omega: la historia es un proceso que comienza y termina con la realización de la igualdad entre todos los humanos[28]. Bajo la influencia de Rousseau (todavía no de los socialistas franceses), Hess dice que tal situación se basa en que los primeros humanos no conocían ni necesitaban la *propiedad privada.* Cuando esta apareció sobre la faz de la tierra, comenzaron también las divisiones y las disputas entre los descendientes de Adán, situación que llevó a la corrupción de las costumbres, el nacimiento del patriarcado y la división de géneros[29].

> El derecho de propiedad apareció y la desigualdad externa le siguió muy pronto, precedida por la [desigualdad] interna y espiritual. Porque con el derecho de propiedad se estableció pronto el derecho histórico a la herencia *(Erbrecht)* mediante el cual, el mérito del padre se transmite al demérito de su descendencia, lo que abre la puerta a la contingencia, la arbitrariedad, la superstición, la obediencia servil, la injusticia y la esclavitud[30].

Como consecuencia del «pecado original» de la humanidad (la introducción de la propiedad privada), se genera un *desequilibrio* entre lo ex-

---

[27] M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit,* cit., p. 22.

[28] Desde luego que el punto de llegada no es *el mismo* que el punto de partida, porque entre los dos se ha producido una evolución del espíritu humano, que Hess, al igual que Herder, entiende como un proceso de educación *(Erziehung)* de la especie humana. Mientras que los hombres eran inconscientes de la igualdad que se gozaban al comienzo (por encontrarse en un estado primitivo), la igualdad en el final del proceso será consciente, es decir, producto de la voluntad humana. Además, entre el Alfa y el Omega, la humanidad deberá pasar por sucesivas caídas, separaciones, guerras y contradicciones, que templarán el espíritu del hombre para hacerle capaz de conquistar una nueva situación de armonía, enriquecida por todo el proceso anterior.

[29] Al respecto dice Hess: «Con el comienzo de la herencia *(Erblichkeit)* la humanidad empezó a dividirse en hombre y mujer, en engendradores y cuidadores. Se desarrolló así el principio masculino y el femenino». *Ibid.,* p. 254. El *patriarcado* sería entonces una estructura de larga duración que puede ser desarticulada cuando se produzca la abolición de su causa última: la propiedad privada. El género no es visto por Hess como una variable independiente frente a la clase, y tampoco lo será para Marx, como puede leerse con claridad en los *Manuscritos de París.*

[30] *Ibid.,* p. 30.

terno y lo interno, entre la multiplicidad de las representaciones sensibles y la unidad de la conciencia. Según Hess, tal desequilibrio entre el alma *(Seele)* y el espíritu *(Geist)* será la enfermedad constante del pueblo judío durante milenios, a pesar de que Dios creó «antídotos» y se reveló a través de sus profetas elegidos[31]. Pero ni siquiera Noé, Abraham, Moisés o David consiguieron restaurar la unidad primigenia entre lo externo y lo interno. ¿Por qué no? Aquí Hess recurre a la explicación dada por Spinoza. Recordemos que, en el *Tratado teológico-político,* el filósofo había dicho que los profetas de Israel hablaban bajo la influencia de la fantasía y no de la razón[32]. El discurso profético, a pesar de ser articulado por enviados de Dios, seguía moviéndose en un escenario «religioso», en el que la imaginación tenía privilegio sobre la razón. De lo cual Hess concluye que era necesario cerrar este primer «ciclo de la fantasía» y comenzar una nueva fase de la historia de la humanidad, la «Edad del Hijo» anunciada por la aparición de Cristo:

> El último mal fue el más duro de todos, puesto que disolvió completamente al pueblo de Dios para no regresar a ser jamás el mismo. De la muerte del mismo debía brotar una nueva vida más elevada. El reino de la fantasía murió porque todas las representaciones e imágenes humanas sobre Dios y la naturaleza se habían agotado. Y el alma

---

[31] «Cuanto más rico es el individuo humano con el correr del tiempo a través de la recepción de múltiples representaciones que se han desatado y con las que entra en contacto e impactan su alma, tanto más se genera una contradicción o división entre aquellas representaciones que él ha logrado procesar como un todo viviente y ha convertido en su *alma,* y aquellas que no ha logrado aún procesar y unificar y que residen en él como indigestas, destruyendo su salud espiritual y la unidad y armonía de su *conciencia.* Esta destrucción de la paz del alma, el verdadero pecado original por el que sufren todos los seres temporales, sería incurable si la gracia de Dios no hubiera creado un contraveneno». *Ibid.,* pp. 73-74.

[32] «Bajo este aspecto, el conocimiento profético es inferior al conocimiento natural, que no tiene necesidad de señal alguna y lleva en su naturaleza la certidumbre. Por lo demás, esta certidumbre de los profetas no era matemática sino moral […]. Siendo la certidumbre que las señales daban a los profetas no ya matemática (como la que resulta de la necesidad misma de la percepción de la cosa percibida), sino solamente moral, y no teniendo aquellos signos otro objeto que el de persuadir al profeta, se confirma que estas señales han debido estar en relaciones con las opiniones y la capacidad de cada uno, de tal suerte que la señal que convencía plenamente a un profeta de su certidumbre dejaba lleno de dudas a otro de opiniones diferentes; por eso cada profeta tenía un signo particular». B. Spinoza, *Tratado teológico-político,* Madrid, Gredos, 2011, pp. 316; 318.

> divina que ahora aparece, Jesucristo, cerró el ciclo de la fantasía en la medida en que reconoció al Ser único en su totalidad[33].

Cuando Jesús nació en Palestina, el mundo antiguo euroasiático ya no era una multiplicidad de pueblos aislados, sino que todos estaban unificados por una sola potencia militar y política: Roma. La «humanidad» había llegado a un momento de su historia en el que estaba lista para recibir y acoger un discurso universal, y eso fue, precisamente, lo que trajo Jesucristo. Pero notemos que, en la narrativa de Hess, Jesucristo no es la «encarnación de Dios», como en Hegel, sino solo un profeta humano que porta un mensaje de salvación para la humanidad entera. Lo singular del mensaje de Cristo es que el «pueblo de Dios» ya no es nacional, como en el caso de los judíos, sino que abarca a individuos de todas las naciones. Lo que les une no son, por tanto, lazos étnicos o familiares, sino el sentimiento de participar en una comunidad universal de amor. Sin embargo, este mensaje se corrompe una vez que el cristianismo se vuelve la religión oficial del Imperio. «Como los cristianos se multiplicaron y había emperadores entre ellos, la humildad se tornó en arrogancia; el amor, en egoísmo, y el espíritu de Cristo se apartó de ellos, pues los espíritus caídos del antiguo mundo eran incapaces de recibir la nueva enseñanza»[34]. Una vez colapsado el Imperio romano, la propiedad privada se fortaleció durante el feudalismo de la Edad Media, lo cual trajo la formación de una nueva aristocracia militar y monárquica. Las cruzadas contra el islam reflejaban un espíritu de intolerancia[35]. Sin embargo, en los monasterios cristianos la razón empezó a reemplazar a la fantasía y la ciencia comenzó a ser cultivada de nuevo en Europa[36]. La riqueza de la Iglesia empezó a ser cuestionada por movi-

---

33 M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit,* cit., pp. 80-81.

34 *Ibid.,* p. 91.

35 La visión de Hess sobre el islam es tan despectiva como su visión de las mujeres: «La doctrina de Mahoma no era superior a la doctrina de Cristo, sino tan solo su opuesto, como la mujer es el opuesto del hombre. Lo que en esta doctrina se reveló era la capacidad pasiva del espíritu, la fantasía y materialidad del Oriente, en contraste con el cristianismo, en el que, como digo, se anuncia la capacidad activa del espíritu, la vida de la mente y el espiritualismo de Occidente. Los sexos *(Geschlechter)* empiezan a desarrollarse. Así como del judaísmo se desarrolla el principio masculino del cristianismo, así también del paganismo se desarrolla el principio femenino del mahometanismo». *Ibid.,* p. 106.

36 «Al mismo tiempo, la verdad, la ciencia y el arte ganaron espacio en la Europa cristiana, cuyos pueblos se hicieron más piadosos e inteligentes que antes. Las [nuevas] ideas cayeron en terreno fértil, echaron raíces y crecieron hacia la luz del día. Los viejos errores se derrumbaron y cayeron en el polvo, una vez que la luz del día y el nuevo sol les iluminaron y fueron acariciados por el aire fresco de la mañana». *Ibid.,* p. 126.

mientos de reforma religiosa como el de John Wycliffe, que veían al papa como el Anticristo y reclamaban un retorno a la autoridad de las Sagradas Escrituras. Situación que preparó el comienzo del séptimo y último periodo de la «Edad del Hijo», marcado por la acción de un gran hombre enviado de Dios: Martín Lutero[37].

Es necesario resaltar que la valoración que tiene Hess de la figura de Lutero varía mucho con respecto a la de Hegel, para quien la Reforma protestante es el inicio verdadero de la conciencia moderna. En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia,* Hegel dice que «La principal revolución del espíritu es la que se lleva a cabo con la Reforma de Lutero», porque esta «permitió la reconciliación del hombre consigo mismo»[38]. El gran aporte de Lutero, según Hegel, es que una vez desaparecida la mediación sacramental de la Iglesia, lo único que queda es la relación *inmediata* del hombre consigo mismo, recuperando así su dignidad como ser *libre.* Hess reconoce todo esto, pero su visión de la Reforma luterana no está libre de críticas. Dice que los protestantes «establecieron el principio del libre examen *(freien Prüfung)* como un arma contra los enemigos de Cristo, pero ellos mismos no se lo tomaron en serio, pues no querían la verdad por ella misma; no querían el señorío del Espíritu Santo, sino la *letra del evangelio*»[39]. Es decir, que la Reforma de Lutero, a pesar de todos sus logros, degeneró en una idolatría de la Biblia, administrada por teólogos y aprovechada por los príncipes protestantes. Además de eso, al ser asimilada políticamente por monarquías absolutistas, la Reforma protestante cae en aquello mismo que pretendía superar: el vínculo trágico entre la religión y el Estado[40]. Por eso Lutero no está en el *comienzo* de la tercera época de la historia, la «Edad del Espíritu Santo» –donde seguramente lo hubiera colocado Hegel–, sino al *final* de la época anterior. No es Lutero, entonces, el profeta que abre la Edad Moderna de la historia humana, sino uno que nada tiene que ver siquiera con la religión cristiana: Baruch Spinoza.

---

[37] Este séptimo periodo es llamado por Hess «América del Norte», debido seguramente a que fue allí donde la Reforma protestante –y su logro más importante, la libertad de espíritu– consiguió institucionalizarse.

[38] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, pp. 192-193.

[39] M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit,* cit., p. 134.

[40] Esta crítica de Hess a la Reforma de Lutero es común entre los jóvenes hegelianos. La vimos ya en Bauer y la veremos luego en los escritos del primer Feuerbach, para quien la Reforma es tan solo la continuación del dualismo gnóstico que arrastra consigo el cristianismo. Incluso Ruge, quien al comienzo pensó que la Reforma era compatible con los principios de la Ilustración, terminó por convertirse en un duro crítico de la misma.

> Cuando Spinoza terminó su formación *(Ausbildung),* unió de nuevo los conflictos de su época en un todo viviente, como habían hecho antes que él Adán y Cristo. Él vio más lejos que sus predecesores y más profundo que sus contemporáneos, pues reconoció al Dios de la vida. Dios se le reveló no a través de los sentimientos del alma, sino mediante la luz brillante de la razón. Quien estaba lleno de su espíritu fue elevado por encima de las viejas disputas de opinión sobre la letra del evangelio, pues él comprendió a Dios de manera puramente espiritual y lo honró a través de la verdad[41].

Esta es, sin duda, una declaración de guerra contra el sentimentalismo *(Schwärmerei)* que se había impuesto en los círculos teológicos de Alemania con motivo del *Pantheismusstreit.* Pues recordemos lo dicho antes: Spinoza fue declarado por Jacobi como un peligroso filósofo racionalista y ateo que ponía en duda el gran logro espiritual de la Reforma: que cada uno puede hallar la verdad en sí mismo sin tener que recurrir a la razón como criterio. Para Hess, por el contrario, Spinoza no es un hereje, sino el mensajero de la tercera y última gran revelación profética para la humanidad, después de las entregadas por Adán y Cristo. ¿En qué consiste esta nueva revelación? Si hasta antes de Spinoza prevalecía la imaginación sobre la razón, ahora esta relación comienza a invertirse de manera *definitiva.* El mundo de lo imaginario es denunciado por Spinoza como causa de nuestros errores y falsas opiniones, al mismo tiempo que el movimiento de la ilustración *(Aufklärung)* se expande por todo el mundo. La superstición comienza a retroceder ante el impulso incontenible de la ciencia y la técnica. Esta revitalización de la vida humana fue anunciada y preparada por Spinoza. Al mostrar que el culto de la razón es la verdadera religión de la humanidad, Spinoza simboliza el cumplimiento de las promesas hechas por sus dos antecesores, Adán y Cristo. En palabras de Hess, «con Spinoza comenzó aquel periodo que ya Cristo había visto y sobre el que profetizaban y esperaban sus primeros discípulos y toda la cristiandad. Comenzó el periodo del Espíritu Santo, el Reino de Dios, la Nueva Jerusalén en la que todo cristiano verdadero había confiado»[42].

En esta narrativa escatológica de Hess, la «Edad del Espíritu Santo» es la época última y definitiva en la que la humanidad podrá recuperar ese primer estado de igualdad que había gozado al comienzo de su historia. Para el monje franciscano Joaquín de Fiore, esta edad es vista como el ad-

---

[41] *Ibid.,* p. 156.

[42] *Ibid.,* p. 180.

venimiento de una comunidad de salvación en la que los cristianos alabarían a Dios bajo la inspiración directa del Espíritu Santo. Para Hegel, el «Reino del Espíritu Santo» simboliza la comunidad intersubjetiva del espíritu, el paso de la iglesia visible a la invisible, la constitución de la vida ética *(Sittlichkeit)* en la que la libertad se hará concreta por medio de instituciones como la familia, la sociedad civil y el Estado. Con otras palabras, la Edad del Espíritu Santo es aquella en que la libertad inherente al Espíritu se habrá «mundanizado». Hess, por su parte, identifica la tercera edad con la realización del mensaje profético de Spinoza, es decir, con el triunfo mundial de la razón que tiene como primer fruto la *Revolución francesa.* Con ella se da el colapso definitivo del Antiguo Régimen y el triunfo definitivo de la razón sobre la imaginación[43]. Y en este sentido concuerda con Hegel, para quien la Revolución francesa puede ser vista como un triunfo de la filosofía[44]. Con la salvedad de que, para Hegel, el hecho de que la Revolución no la hiciera el Estado (como esperaba que ocurriera en Alemania) sino la «plebe», explica por qué desembocó en violencia y terror. Pero al igual que Spinoza, Hess sabe muy bien que los hombres luchan por su esclavitud como si se tratara de su salvación y buscarán siempre aferrarse a la seguridad que les ofrece la imaginación. Justo por esto, era necesario usar la violencia para cambiar las bases sociales que sustentaban el viejo orden. Por eso compara la Revolución francesa con el movimiento judío de liberación liderado por los macabeos en el siglo II a.C. Solo que mientras estos, en nombre de la imaginación, luchaban por la restauración de la religión judía, los revolucionarios franceses lo hicieron en nombre de la razón y por una causa más elevada: la abolición de los privilegios. De modo que, sin dudarlo un momento, nuestro joven filósofo judío exclama: «Considerémonos a nosotros mismos como hijos de la gran Revolución que salió de Francia y rejuveneció al mundo. Pues que ella engendró una nueva época es algo de lo cual solo algunos pocos dudan; pero ¿quiénes más sino nosotros constituyen esta nueva época?»[45].

Volvemos a lo dicho más arriba en relación con la «crisis» desencadenada por la Revolución francesa y la bifurcación política que este aconteci-

---

[43] *Ibid.,* p. 168.

[44] «Se ha dicho que la Revolución francesa provino de la filosofía; y no sin fundamento se ha llamado a la filosofía sabiduría mundana, pues ella no es solo la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino que es también la verdad en cuanto se hace viva en lo profano. No hay que mostrarse disconforme, pues, cuando se dice que la Revolución tuvo su primer incentivo en la filosofía». G. W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia,* cit., p. 774.

[45] M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit,* cit., pp. 165-166.

miento generó en Alemania. Mientras que un sector de la intelectualidad creía necesario gobernar esta crisis para evitar la irrupción del caos y la anarquía, otros intelectuales –entre ellos los jóvenes hegelianos– veían la crisis como un *signo de salvación.* Antes que contener la crisis por medio de las instituciones, había que *acelerarla,* profundizarla todavía más, porque cuanto peor se pusieran las cosas, tanto más cerca estaría el momento de la redención[46]. Esto es justo lo que piensa Hess. Su tesis es que las revoluciones son una especie de «ley de la naturaleza» que no puede ser cambiada por los hombres, porque ellas sirven a un propósito especial: «Las pasiones son el germen de todas las revoluciones y conducen a su explosión. Ellas son las que igualan con violencia las desigualdades producidas a partir de sí mismas. Cuando la naturaleza planta la corrupción en el seno de sus hijos, lo hace para servir únicamente a los objetivos de su existencia, dotándoles con la aptitud de poder contradecirse y superarse a sí mismos»[47]. Así como el cuerpo expulsa de sí aquello que le causa desequilibrio, también las sociedades humanas deben curarse a sí mismas de las desigualdades generadas por la propiedad privada. Y la revolución es la *vacuna* que ha dispuesto la naturaleza para conseguir este propósito. No importa la dificultad de los obstáculos y el sufrimiento causado, la revolución finalmente triunfará. No importa tampoco cuáles sean las opciones políticas que tomemos en el *presente,* pues la historia llegará *en todo caso* a la meta final que dispuso la providencia. Esta creencia escatológica de Hess será replicada por casi todos los jóvenes hegelianos, quienes compartían la fe ciega de que la emancipación de la humanidad es una meta que será lograda en la historia. Pero para ello hay que pasar de la teoría a la praxis. Hess será muy enfático al decir que las «ideas» no son suficientes para cambiar al mundo, sino que es necesario «el acto» *(die Tat),* la praxis transformadora, como veremos más adelante.

Ahora bien, Hess dice que la igualdad fundamental entre todos los hombres, que se abre con la Edad del Espíritu Santo, no es algo que se

---

[46] Ya veremos cómo Marx bebe también de esta idea. Cuanto mayor sea la deshumanización provocada por el capitalismo, más cerca estará la gran revolución que transformará todas las cosas. De ahí que los marxistas ortodoxos siempre han criticado a la clase obrera que intenta progresar en el interior del sistema. Lo mejor es que avance la pauperización de los obreros, pues ello favorecerá la polarización de las clases y abrirá el camino a la revolución. Este tipo de escatología mesiánica está dispuesta a aceptar el sacrificio de miles de personas, si con ello se «avanza» en el camino hacia la reconciliación del hombre consigo mismo. Camino que, según piensan, viene asegurado por la «lógica de la historia».

[47] *Ibid.,* pp. 217-218.

realizará solo por medio de leyes externas. Aquí coincide con Marx al señalar que, aunque la igualdad de la Revolución francesa ha sido un logro definitivo y necesario, se trata de un asunto meramente jurídico y «formal». Para que ella se *materialice,* para que pasemos de la igualdad abstracta a la igualdad concreta, tendrá que producirse una transfiguración *interna* de los hombres, una revolución de la subjetividad. Pues, recordemos, Hess afirma que el hombre está dotado de facultades «internas» que no dependen de su adaptación a circunstancias «externas». Por tanto, no son los avatares contingentes de la política, sino las leyes internas de la conciencia, las que marcan el progreso de la historia. De nada vale una revolución «externa» que quiera eliminar la desigualdad por medio de leyes, si el *egoísmo* no ha sido desterrado aún del corazón de los hombres. No se trata solo de aplicar medidas formales, pues «solo cuando el dinero deje de ser demonio, habrá lugar para Dios»[48]. Es decir, que el mundo futuro que avizora Hess –y tras su huella el joven Marx– es uno en el que no existirá más el amor al dinero, que es la causa de la descomposición social vivida por las sociedades europeas en vías de industrialización.

De todas maneras, el tiempo de la espera mesiánica no será demasiado largo, porque la revolución «externa» ocurrida en Francia puede articularse políticamente con la revolución «interna» ocurrida en Alemania, dando como resultado el *colapso definitivo* del orden anterior. El momento de la *parousia* se acerca rápidamente y la historia se acelera cuando está próximo su final. Hess no nos dice exactamente *cuándo,* pero si *dónde* tendrá lugar el advenimiento de la «Nueva Jerusalén»:

> En el corazón de Europa será fundada la Nueva Jerusalén. Alemania y Francia son los puntos finales del este y el oeste, los extremos de cuyo contacto emergerá el fruto divino. Pues al carácter de los franceses se le opone el carácter de los alemanes: aquel puede ser visto como *político,* este como *religioso.* El interés en los problemas socio-políticos es común a los franceses; lo que une a los alemanes es una necesidad espiritual, un momento religioso-social […]. Alemania fue y continúa siendo la tierra de las grandes luchas espirituales, así como Francia es la tierra de las revoluciones políticas mundiales. La naturaleza de estas luchas nos deja conocer el carácter de las dos naciones […]. Por eso decimos: de Francia, la tierra de las luchas políticas, vendrá una vez la política verdadera, así como de Alemania vendrá la religión verdadera. Por medio de la unidad de ambas surgirá la Nueva Jerusalén. Y la

---

[48] M. Hess, *Die Tagespresse in Deutschland und Frankreich,* cit., p. 64.

> trompeta del tiempo *(die Posaune der Zeit)* sonará por tercera vez para anunciar la fundación del Reino de la Verdad[49].

La nueva tierra santa de la humanidad entera será entonces… ¡Europa! Francia y Alemania, la cuna de las dos grandes revoluciones modernas, se unirán en una gran *síntesis político-religiosa* que fundará los principios que desde ahora serán observados por todos los hombres. El único fin de esta unidad será «promover la humanidad»[50]. Es decir, que la Nueva Jerusalén será una ciudad dedicada al *culto de la humanidad.* Anticipándose a Feuerbach, Hess dice que la historia llegará a su meta cuando el hombre tome su propia humanidad como objeto de adoración[51]. Y eso es justo lo que promoverá la *alianza galo-germánica:* una combinación entre religión y política que sintetice lo mejor de ambos mundos. La transformación «interna» de la Reforma, unida con la transformación «externa» de la Revolución, dará como resultado el advenimiento del Reino de Dios sobre la tierra. Tal como plantearán Marx y Ruge pocos años después: si de Francia vino la «emancipación política», de Alemania vendrá la «emancipación humana». No era otro el propósito de la fundación de los *Deutsch-französischen Jahrbücher* en 1844.

Pero ¿cómo será esa «emancipación humana» prometida por la historia? En primer lugar, no existirá la propiedad privada, el pecado original de la humanidad. Tampoco habrá lugar para la injusticia, porque como decíamos antes, la historia misma es una *teodicea.* Y a partir de ahí se irán eliminando todas las desigualdades que han marcado esa historia:

> La infelicidad se habrá despedido de la vida de los hombres. El varón *(der Mann)* no tendrá que trabajar con el sudor de su frente, sino que ganará su pan en un alegre y libre disfrute de la vida; y la mujer *(das Weib)* será igualmente liberada de la maldición para compartir su vida junto con el varón […]. La mujer disfrutará de la misma *educación humana* que el varón y ambos se unirán por el vínculo del amor libre *(freien Liebe).* Y la educación de los hijos tendrá lugar bajo la supervisión del Estado […]. La juventud ya no estará sujeta a la arbitrariedad de los padres o tutores, la mujer a la del marido y los pobres y débiles a la del rico y poderoso. El yugo matrimonial *(Ehezwang),* tal como existe

---

49 M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit,* cit., pp. 308-309.

50 *Ibid.,* p. 315.

51 Recordemos que *La esencia del cristianismo,* el libro donde Feuerbach presentó por primera vez esta idea, fue publicado en 1841, cuatro años *después* del libro de Hess.

> hasta hoy, desaparecerá de la ciudad santa y el matrimonio dejará de ser una cadena de esclavos. En lugar de la sumisión forzada vendrá la entrega voluntaria. Los amantes podrán unirse y disfrutar los placeres nobles de la vida sin ser impedidos por la tacaña supervisión de padres y tutores[52].

Al igual que hará luego Marx, Hess proclama el advenimiento de un mundo en el que todas las divisiones y conflictos entre los hombres desaparecerán para siempre. Si toda la historia anterior estuvo marcada por la experiencia de la división *(Entzweiung),* el futuro nos ofrecerá la experiencia de la reconciliación. Estas ideas mesiánicas, que comenzaban a discutirse en el interior de ciertos colectivos socialistas en Francia, son formuladas aquí por primera vez en Alemania: sexualidad libre, desaparición del matrimonio, abolición del trabajo, etc. Algunas de ellas pasarían muy pronto a formar parte del repertorio de Marx, como por ejemplo la abolición de la familia, base sobre la que se reproduce la propiedad privada y el derecho de herencia. Y con la desaparición de esta institución llegará también, como por arte de magia, la liberación de la mujer. Sin embargo, no vemos en Hess una inclinación hacia el *anarquismo,* como en Max Stirner y Edgar Bauer[53]. Más bien, y a diferencia en este punto de Marx[54], afirma que en esa futura Jerusalén sí existirá el Estado, porque allí se produce la síntesis entre el interés individual y el colectivo. Por eso dice que la vida estatal *(reine Staatsleben)* es el ideal hacia el que apunta toda la historia de la humanidad. Su apuesta en este escrito juvenil es por una sociedad en la que la voluntad individual y la voluntad colectiva se articulan de manera armónica bajo la coordinación del Estado[55]. Pero, curiosamente, será un Estado en el que ya no existirá más la política, porque el antagonismo habrá finalizado. Desterrado para siempre el egoísmo, no habrá más amigo ni enemigo, ni habrá conflictos que necesiten ser arbitrados.

---

[52] M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit,* cit., pp. 316-317.

[53] Son claras las palabras de Hess en contra del anarquismo: «Después de que el espíritu se ha liberado de la vida de las viejas formas de la vida familiar, le quedan a la humanidad solamente dos caminos: la vida estatal o la anarquía. Pero no es la anarquía sino el orden la meta tanto de la naturaleza como de la historia, y aunque esta se halla mediada por aquella, ambas comparten los mismos objetivos y metas». *Ibid.,* p. 322.

[54] Ya veremos cómo, en el *Manuscrito de Kreuznach* (1844), Marx se aleja de sus anteriores convicciones republicanas, para adoptar una visión de la política que no está centrada en el Estado.

[55] Ya en la tercera parte veremos cómo Hess va evolucionando hacia la idea de un socialismo sin Estado.

Pero regresando del cielo a la tierra, lo cierto es que el joven Hess luchaba todavía por independizarse de la tutela de su padre. Aún resonaban muy fuerte en Alemania los ecos de la Revolución de julio de 1830, lo cual le llevó a pensar que la Restauración había fracasado en su intento de ahogar las promesas revolucionarias de 1789. Esto le dio ánimos para romper con su padre y dedicarse al activismo social y al periodismo[56]. Gracias a su amistad con Berthold Auerbach[57], Hess entró en contacto con algunos círculos joven-hegelianos de Fráncfort y Colonia, donde conocería finalmente a Marx y descubriría un libro que le causó gran impresión: *Prolegomena zur Historiosophie,* publicado en 1838 por el conde polaco August von Cieszkowski[58]. La obra, que circulaba ya de mano en mano entre los seguidores de Hegel, tuvo un impacto notable sobre Hess, hasta el punto de obligarle a modificar el lenguaje utilizado en *Die heilige Geschichte.* Cieszkowski decía que Hegel no había conseguido ofrecer una verdadera ciencia de la historia, ya que se había centrado en el pasado y excluido el futuro de sus reflexiones. Razón por la cual, se hacía necesario ir más allá de Hegel y mostrar que la *cognoscibilidad del futuro* es una exigencia ineludible de la filosofía de la historia[59]. En opinión de Cieszkowski, había que dirigir la dialéctica de Hegel en contra de su propia filosofía, mostrando

---

[56] V. Weiß, *Moses Hess,* cit., p. 55.

[57] Auerbach era un autor judío que estudió filosofía en la Universidad de Tubinga y muy pronto entró en conflicto con la comunidad judía por causa de su admiración por Spinoza. En 1837 publicó el libro *Spinoza,* una historia novelada del filósofo que ejerció gran fascinación sobre Hess.

[58] Por limitaciones de espacio (sin las cuales este libro sería todavía más extenso), no me voy a ocupar de esta obra, clave para comprender algunos temas desarrollados luego por el joven-hegelianismo, sino que tan solo señalaré su recepción por parte de Hess. Para una caracterización general del libro de Cieszkowski, véase R. Bubner, «Einleitung», en A. von Cieszkowski. *Prolegomena zur Historiosophie,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1981; P. Nocera, «De la idea a la acción. Aproximaciones para una reconstrucción de la influencia de los *Prolegómenos a la historiografía* de August von Cieszkowski en el neohegelianismo», en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 13 (2006); D. Schweikard, «Die Erkennbarkeit der Zukunft. Zu einem grundlegenden Postulat der Geschichtsphilosophie August von Cieszkowskis», en M. Quante y A. Mohseni (eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz,* cit.

[59] Criticando a Hegel, Cieszkowski decía que el filósofo no mencionó el futuro en «ninguna sílaba» de su obra y agrega: «Nosotros por nuestra parte debemos suponer desde el comienzo que sin la cognoscibilidad del futuro *(Erkennbarkeit der Zukunft),* sin el futuro como parte integral de la historia, que representa la realización del destino de la humanidad, será imposible conocer la totalidad orgánica e ideal, como tampoco los procesos apodícticos de la historia mundial». A. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* cit., p. 9.

que el advenimiento del futuro no es una cuestión especulativa, sino práctica. Habría que convertir la filosofía en *praxis,* en acción transformadora, si lo que se quiere es construir el futuro y conocerlo al mismo tiempo[60]. Sabemos que este imperativo de convertir la filosofía en praxis será uno de los mantras invocados por Marx, pero en realidad fue proclamado mucho antes por Moses Hess, quien, bajo la influencia de Cieszkowski, comenzó a escribir un libro pensado como la segunda parte de *Die heilige Geschichte* que titularía *Die europäische Triarchie,* publicado en 1841[61]. Allí retoma las ideas básicas del conde polaco y establece las bases conceptuales de lo que denominará una «filosofía del acto» *(Philosophie der Tat)*[62].

En efecto, Hess transforma por completo su anterior esquema trinitario de la historia y lo reacomoda según lo establecido por Cieszkowski. En su *Prolegomena zur Historiosophie,* el conde polaco había dicho que la historia puede dividirse en tres fases, dependiendo de si el futuro es construido con base en el sentimiento, la razón o la voluntad. En la Antigüedad, donde la razón universal no se había desplegado, predominó el sentimiento y los humanos vivían de manera instintiva. Luego, con la irrupción moderna de las ciencias, predomina la razón y los hombres ya no necesitan profetas, sino que se abren al futuro según el pensamiento. Pero allí no termina la historia, como creía Hegel, sino que aún está por delante una

---

[60] Cieszkowski establece que «el futuro puede ser determinado de tres formas: a través del sentimiento, a través del pensamiento y a través de la voluntad. La primera determinación es inmediata, natural, ciega, accidental: por ello capta el futuro a través de hechos singulares *(einzelne Facta)* y particularidades del ser; por ello es adivinatoria *(ahnend)* y engendra al visionario y al profeta […]. La segunda determinación es reflexiva, pensada, teórica, consciente, necesaria; por ello capta en el futuro sobre todo lo universal, la razón, el pensamiento, lo esencial y engendra a los filósofos de la historia […]. La tercera determinación es finalmente la práctico-volitiva, aplicada, conducida, espontánea, querida, libre; por ello capta el futuro en la gran esfera de la acción *(Tat),* el hecho y su significado, la teoría y la praxis, el concepto y su realidad; y por ello engendra al conductor *(Vollführer)* de la historia». *Ibid.,* pp. 15-16.

[61] Para la citación de este libro utilizaré la edición original de Otto Wigand publicada en 1841.

[62] Hess presentará los fundamentos de esta «filosofía del acto» en un artículo de 1843 titulado *Philosophie der Tat,* publicado por la revista *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz.* Allí presenta una lectura de Descartes en la que el movimiento del *cogito* sobre sí mismo es entendido como «actividad». «Yo se que pienso, que soy un ser espiritualmente activo, que no existe ninguna otra actividad que la del yo que se piensa como existente. No es el ser *(Sein)* sino el acto *(Tat)* el principio y el fin […]. El "yo pienso" se ha mostrado para nosotros como el "acto" que contiene tres momentos constitutivos que son la consumación *(Vollziehung)* de un mismo acto». M. Hess, *Philosophie der Tat,* en A. Cornu y W. Mönke (eds.), *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* cit., 1961, pp. 210-211.

tercera fase en la que dominará la voluntad y se producirá la *realización práctica* de aquellas verdades conocidas teóricamente por la razón[63]. Hess adopta este nuevo esquema, sin que ello implique el abandono de su anterior visión escatológica de la historia. Al igual que en su texto anterior, la historia va progresando en busca de una meta, que es la realización del destino inmanente de la humanidad. Lo que cambia es que Hess ya no utiliza el lenguaje escatológico de Joaquín de Fiore, sino el filosófico de August von Cieszkowski, quien, a sus ojos, había «superado» ampliamente Hegel. Pero lo más interesante es el modo en que Hess utiliza este nuevo lenguaje para dirigir una crítica radical hacia la «filosofía clásica alemana», que incluirá *también* a los jóvenes hegelianos:

> La filosofía alemana ha cumplido su misión, ella nos ha conducido a la verdad. Ahora debemos construir puentes que nos conduzcan de nuevo del cielo a la tierra [...]. La relación inmediata de la filosofía con la vida pudo ser resaltada hasta ahora de forma unilateral por la religión, pero aún aquí no se logró de forma plena. Solo el último estadio de la filosofía alemana, el «lado izquierdo» de la escuela hegeliana, nos ha traído hasta la libertad del espíritu, pero esta última conquista de la filosofía alemana es solo el comienzo, el *principium* de la vida moderna. En la vida vislumbramos un despliegue más rico de este principio; la filosofía se ha quedado rezagada por detrás de la vida. Intentemos alcanzarla y ganar, si es posible, alguna ventaja[64].

Utilizando un motivo que venía siendo desarrollado por Feuerbach, y que tal vez conocía, Hess reprocha a Hegel el haber sometido la naturaleza a la tiranía de la lógica[65]. Al poner la lógica en el comienzo de su sistema, Hegel entiende que la naturaleza no es otra cosa que la alienación de la Idea, lo cual es «falso» –dice Hess– ya que primero es la vida y después la razón. La vida es *condición* de la razón y no la razón condición de la vida, por lo cual es imposible que la naturaleza se encuentre «alienada»[66].

---

[63] A. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie,* cit., pp. 17-18.

[64] M. Hess, *Die europäische Triarchie,* Leipzig, Otto Wigand, 1841, p. 1.

[65] Como veremos en la siguiente parte, ya desde 1835 Feuerbach venía criticando el dualismo de la filosofía hegeliana, posición que finalmente hizo clara en su artículo *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* publicado en 1839, es decir, dos años *antes* del libro de Hess. Ignoro si este conocía el texto de Feuerbach, pero sus críticas guardan bastante similitud con las expresadas allí por el filósofo bávaro.

[66] «Así como no podemos crear un árbol porque ya tenemos su concepto, tampoco la filosofía hegeliana está en la capacidad de engendrar un solo hecho histórico [...].

Pero este error, agrega Hess, es consecuencia de la falla fundamental que afecta al sistema hegeliano en su conjunto y que radica, según lo muestra Cieszkowski, en su incapacidad para pensar la «acción» *(Tat)* por fuera del concepto. Hegel piensa que el concepto ya es acción, pero ignora que la acción precede al concepto; más aún, ignora que la esencia de la naturaleza es «acto absoluto». Por ello, al *contraponer* la naturaleza al Espíritu, Hegel olvida la «lección de Spinoza»: que la naturaleza y el espíritu son una y la misma sustancia[67]. Al desconocer esto, Hegel pierde la posibilidad de articular una filosofía centrada en la acción, por lo cual sus reflexiones se quedan ancladas en el *pasado.* La filosofía hegeliana es, por tanto, una filosofía de lo que ya está muerto, no es una filosofía de la vida. Se centra en lo que «ha sido», no en lo que puede «llegar a ser». Hegel mismo no fue capaz de superar este error, sino que fueron sus discípulos quienes dieron el paso adelante. En palabras de Hess: «El llamado "lado izquierdo" de la escuela hegeliana[68] conforma ya el paso de una filosofía del pasado hacia una filosofía del acto *(Philosophie der Tat),* de modo que este último estadio de la filosofía alemana es ya una *negación* de la filosofía del pasado»[69].

Pareciera entonces que Hess se coloca en la misma línea de los jóvenes hegelianos que habían criticado la «pasividad» de la teología alemana frente al auge de tendencias pietistas y místicas (en el caso de Strauß), o frente al autoritarismo de las instituciones prusianas (en el caso de Bauer). Pero las cosas no son como parecen. Hess reconoce que tanto Strauß como Bauer

---

La filosofía del acto es un germen del futuro capaz de vida, mientras que el "espíritu absoluto" de Hegel es y permanece una pura idea. Napoleón tenía razón cuando insultó a los alemanes llamándolos "ideólogos" […]. Al conocimiento de la historia pertenece esencialmente esto: del pasado y del presente, de lo que ya ha sido y lo que es, de estas dos cosas ya conocidas deducir una tercera, desconocida, el futuro, lo que está siendo. Así las cosas, la tarea más noble de la filosofía es hacer de la filosofía de la historia una filosofía del acto». M. Hess, *Über eine in England bevorstehende Katastrophe,* en A. Cornu y W. Mönke (eds.), *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* cit., p. 85.

[67] «Naturaleza y espíritu son atributos divinos y eternos que no pueden subordinarse el uno al otro. La naturaleza no es la sirvienta del espíritu, sino su mujer de igual condición *(ebenbürtig)*». M. Hess, *Die europäische Triarchie,* cit., p. 10.

[68] Nótese que el criterio utilizado por Hess para distinguir entre diversas posiciones en el interior de la «escuela hegeliana» es el mismo utilizado por Strauß (derecha e izquierda), entendiendo por esta última el sector «progresista» o de «izquierda» que, análogamente a Moisés, consiguió visualizar la tierra prometida de la libertad sin conseguir, empero, conquistarla. Marx tomará de Hess este mismo criterio para distanciarse a sí mismo de la izquierda hegeliana. En la última parte del libro mostraremos, sin embargo, que Marx permaneció filosóficamente vinculado con la izquierda hegeliana por lo menos hasta 1845-1846.

[69] *Ibid.,* 12-13.

han orientado la filosofía hacia una reflexión que apunta hacia el futuro, lo cual es ya un paso en la dirección correcta. Sin embargo, ambos reproducen el mismo tipo de *idealismo* que afecta en su conjunto a la filosofía alemana. No en vano, dice Hess, el propio Napoleón insultó a los alemanes llamándolos «ideólogos», por ser incapaces de avanzar más allá de su *interioridad* y mirar por fuera del mundo de las ideas[70]. Muy a su pesar, los jóvenes hegelianos continúan encerrados en la cárcel del pensamiento, incapaces de dar el salto hacia el ámbito de la praxis creadora. Las justas críticas de Strauß y Bauer al «sobrenaturalismo» de los teólogos pietistas, no pasan de ser un ejercicio «racionalista»:

> Así como la fe de los nuevos sobrenaturalistas es la más empecinada de todas, también la crítica de los nuevos racionalistas que componen el lado izquierdo de la escuela hegeliana es la más negativa de todas. En la medida en que comprenden la historia sagrada como un mito, suponen esencialmente lo siguiente: que la conciencia no precede sino sigue a esta historia, lo cual significa que el acto sagrado *(heilige Tat)* es degradado a ser un simple hecho profano. Si se contentaran con probar que eso que en aquella época se llamaban milagros no eran tales, sino solo actos libres del espíritu [...], no habría ningún problema y sería algo digno de nuestro tiempo. Pero no es esto lo que buscan los hegelianos de izquierda; ellos son básicamente racionalistas, nada más[71].

Esta crítica podría ser leída como un rechazo al «ateísmo» que en aquel momento profesaba Bruno Bauer y del que se acusaba también a Strauß. El novel filósofo judío no comprende cómo es posible que la historia narrada por la Biblia pueda ser declarada como un conjunto de «mitos» correspondientes a un estadio primitivo de la conciencia humana. ¿No significaría esto eliminar a Dios (no el cristiano, sino el de Spinoza) de la ecuación? Pero si lo eliminamos, entonces la historia perdería su sentido último y resultaría imposible esperar un triunfo *futuro* de la justicia. Como fiel discípulo de Spinoza, Hess acepta que los relatos bíblicos que hablan de milagros corresponden quizás a un sesgo de la «fantasía»

---

[70] Este es en realidad, según Hess, el gran problema de Alemania. En su libro anterior había hablado de la necesidad de articular la «interioridad» alemana (fruto de la Reforma) con la «exterioridad» de Francia (fruto de la Revolución). Lo mismo hará en este nuevo libro, solo que agregando un tercer elemento: el pragmatismo de los ingleses (fruto de la industria). Alemania, Francia e Inglaterra serán entonces la «triarquía europea» que llevará adelante las promesas escatológicas de redención de la humanidad.

[71] *Ibid.,* p. 21.

por parte de los profetas. Pero lo que no puede aceptar es que la distinción entre mito e historia que realiza Strauß pueda prescindir de Dios, pues esto equivaldría a precipitarse en el nihilismo histórico. Hess está convencido de que Dios es el principio y el fin de la historia, reafirmando su convicción de que la historia mundial es una «historia de la salvación» *(Heilsgeschichte)*[72]. Strauß, por su parte, no es más que un teólogo racionalista que le quita a la historia su carácter «sagrado». En su intento de criticar los dogmas de la teología, Strauß inaugura un nuevo dogma teórico que es el de la «negatividad pura». Según Hess, «quien piense que la dogmática de Strauß ha generado algo positivo, está en un error. Lo *positivo* no puede ser traído [al mundo] desde el punto de vista de Strauß [...]. Lo positivo debe buscarse en otro campo distinto al de la θεωρία. El pensamiento libre no tolera ningún dogmatismo. Pero si la filosofía no puede regresar al dogmatismo y generar algo positivo, *tiene* que saltar por encima de sí misma para avanzar hacia el acto»[73].

Ya lo vemos entonces: Hess critica a Bauer y Strauß de una manera similar a la que luego adoptará Marx para criticar al grupo berlinés de «Los Libres». A unos y otros se les reprocha el permanecer atrapados en el idealismo, en el mundo cerrado de las ideas teológicas, incapaces de avanzar hacia la acción *(Tat)*. No obstante, como esta investigación pretende mostrar, casi todos los jóvenes hegelianos respondieron a la teología política de la Restauración con motivos prestados de ella misma. Es en el universo teológico-conceptual definido por la Restauración donde nace y crece la izquierda hegeliana. Como veremos en las siguientes partes del libro, ni siquiera los socialistas Marx y Hess consiguen desprenderse de la *episteme teológica* en la que habitan personajes como Strauß, Bauer y Feuerbach, que eran teólogos profesionales[74]. Lo cual significa que todos los jóvenes

---

[72] Pero ese Dios del que habla Hess, en concordancia con el de Spinoza, no es un Dios trascendente, como enseñaba el cristianismo, sino uno que pertenece a la naturaleza misma de las cosas. Un Dios que no gobierna al mundo desde afuera, sino desde su pura inmanencia.

[73] *Ibid.,* 24.

[74] El hecho de que muchos de los jóvenes hegelianos hayan recibido formación teológica o provengan de familias de pastores protestantes ha dado pie para que algunos lean el movimiento joven-hegeliano como *el último resplandor de la Reforma luterana.* Dice Martin Hundt: «La crítica de la Biblia y de la religión realizada por Strauß, Feuerbach y otros fue el cierre *(Abschluss)* y conclusión *(Vollendung)* de la Reforma y la Ilustración al mismo tiempo». Luego agrega: «Más de la mitad de los jóvenes hegelianos activos provenía de parroquias *(Pfarrhäusern)* suabas o del norte de Alemania, de donde habían bebido la "leche materna" de la Ilustración y el protestantismo. Sin estas parroquias protestantes de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX no habría

hegelianos se movieron en el mismo terreno conceptual definido por el régimen político de la Restauración. Se colocaron, simplemente, a su «izquierda».

Este capítulo ha procurado mostrar que, a la *teología política de la Restauración,* los jóvenes hegelianos respondieron con una *antropología teológica de la Emancipación* que se movió siempre en el mismo terreno conceptual definido por su adversario. Es decir que, a partir de problemáticas teológicas (como el problema de la encarnación de Dios, la redención del hombre, el libre albedrío, la historia de la salvación, etc.), la izquierda hegeliana quiso oponerse al absolutismo monárquico que gobernaba en Prusia. Había que guillotinar a la teología y sustituirla por la antropología, al mismo tiempo que la monarquía tendría que ceder su lugar al republicanismo y el socialismo. Pero este programa antropológico no consigue saltar por encima de la episteme que lo define y termina reproduciendo un nuevo absoluto. Será Feuerbach quien realice el desplazamiento de la figura de la trascendencia: si antes era el Dios cristiano quien ocupaba el lugar del fundamento, ahora ese lugar deberá ser ocupado por una figura inmanente: el *Hombre.*



podido existir el movimiento joven-hegeliano». M. Hundt, «Der Junghegelianismus im Spiegel der Briefe», cit., p. 13.

SEGUNDA PARTE

EL HOMBRE COMO SER GENÉRICO

> El panteísmo es la religión oculta de Alemania, y que ello haya sido así fue vaticinado por aquellos escritores alemanes que hace ya cincuenta años polemizaron contra Spinoza.
>
> Heinrich Heine (1834)



APERTURA

En la primera parte del libro hemos dibujado las coordenadas básicas que orientan la presente investigación. Durante las tres primeras décadas del XIX, hacia el final de la gran época que Koselleck denomina la *Sattelzeit,* se enfrentaron dos lenguajes teológico-políticos opuestas que surgieron en Alemania como reacción a la Revolución francesa. El primero, sostenido por el pietismo y las elites políticas cercanas a la monarquía, enfatizaba que la Reforma protestante debía servir como instancia de legitimación de la política. Rechazaba las pretensiones racionalistas de la *Aufklärung* y declaraba que el hombre es un ser desvalido, incapaz de conocer el mundo con el solo poder de la razón y necesitado, por tanto, del apoyo que le ofrecen la fe cristiana y el Estado absolutista. Sin ese apoyo, la sociedad se precipitaría en el caos, el ateísmo y la anarquía, como había ocurrido en Francia. A este primer conjunto de discursos lo he llamado *teología política de la Restauración.* Frente a él se posiciona otra familia discursiva, muy afín a la Revolución francesa y nacida desde el interior de la escuela hegeliana, que enfatiza las capacidades racionales del ser humano y afirma que la hipótesis de Dios ya no es necesaria para establecer las obligaciones políticas y morales tanto de los gobernantes como de los gobernados. En nombre de una lucha sin cuartel contra la religión, los jóvenes hegelianos terminan, sin embargo, apelando a motivos teológicos que los llevan a entender la historia como una escatología de salvación. La función de Dios es reocupada por un nuevo absoluto que servirá como garante trascendente de la política: la Humanidad. A esta familia de discursos la he llamado *antropología teológica de la Emancipación.*

El camino recorrido hasta el momento nos acerca a la tarea que emprenderemos ahora: precisar cuál es el «universo discursivo» en el que se inscriben los textos de los jóvenes hegelianos. Ya se dijo antes que con esta noción me refiero a los supuestos conceptuales compartidos por todos los miembros de este grupo y que les permitieron entablar discusiones entre ellos, combatir posiciones antagónicas y crear un público lector de sus textos. Mi tesis será que la noción de «ser genérico» *(Gattungswesen)*

es el concepto articulador de todo el grupo, lo cual nos lleva directamente a la figura de Ludwig Feuerbach. No que el filósofo bávaro haya «inventado» este concepto, pues ya vimos antes cómo Strauß lo toma de Hegel para mostrar que la Humanidad es una *entidad objetiva* de carácter universal. Antes de ellos, ya Kant había establecido que una cosa es el hombre considerado en su *existencia* individual, perteneciente a una comunidad particular, a una familia específica, etc., y otra cosa es el hombre considerado como «especie» *(Gattung),* pues aquí ya no se habla de las competencias de este o aquel individuo en particular, sino de la *esencia* universal del hombre[1]. Pero esta importante distinción categorial entre la esencia *(Wesen)* y la existencia *(Existenz)* del hombre será desarrollada por Feuerbach, cabeza filosófica del joven-hegelianismo y líder de aquello que Martin Buber denominó la «rebelión antropológica» en contra de Hegel[2]. Con todo, el pensamiento de Feuerbach no ha sido suficientemente ponderado por la historia de la filosofía, que suele verlo como un pensador «intermedio» entre dos gigantes: o bien como el más brillante discípulo de Hegel, o bien como el puente que conduce hasta el materialismo de Marx. A contrapelo de esta lectura, Feuerbach será considerado aquí como el primer gran promotor del «giro antropológico» de la filosofía alemana y como el padre filosófico del movimiento joven-hegeliano. Así lo entendieron sus contemporáneos Ruge, Bauer, Hess, Stirner y el propio Marx. Su pensamiento era visto por ellos como la piedra angular sobre la cual era posible construir un dispositivo de resistencia contra el absolutismo teológico del Estado prusiano.

Para justificar esta valoración, tendré que *reconstruir* la obra del filósofo entre 1828 y 1848, es decir, durante las dos décadas transcurridas entre la redacción de la tesis doctoral y su participación en los eventos de la Revolución de marzo. Lo que me interesa resaltar de Feuerbach no es tanto su crítica de la religión y su defensa del sensualismo, sino la creación de una categoría filosófica que sirvió como eje articulador de todo el movimiento joven-hegeliano. Me refiero a la noción del hombre como «ser genérico» *(Gattungswesen).* Fue Feuerbach quien construyó el relato de la alienación y recuperación de la esencia humana, que sirvió de base para las apuestas políticas de los jóvenes hegelianos. Pero la construcción de esa categoría

---

[1] «En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón solo deben desarrollarse por completo en la especie, más no en el individuo». I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* Madrid, Gredos, 2010, p. 15.

[2] Cfr. M. Buber, *¿Qué es el hombre?,* cit., p. 54.

pasará por varias etapas. De un primer «momento panteísta», Feuerbach irá evolucionado hacia un «momento humanista» en el que su pensamiento alcanzará madurez y señalará el camino del sensualismo por el que transitará Marx.



VI. EL DISPOSITIVO DE LA PERSONA

Un peregrino de Baviera

Cuando el joven Ludwig Feuerbach comenzó en 1823 sus estudios universitarios, estaba influenciado por las corrientes románticas y subjetivistas que predominaban en Alemania durante aquella época. Pero no fue la piedad y la fe lo que el joven bávaro encontró cuando se matriculó en la Universidad de Heidelberg para seguir estudios de teología, sino la crítica de la Biblia marcada por la Ilustración[1]. Allí tuvo como profesores a Heinrich Eberhard Gottlob Paulus y Karl Daub, el primero un teólogo racionalista, el segundo un gran admirador de Hegel. Paulus había estudiado filosofía y teología en Tubinga, donde fue influenciado por las corrientes de la crítica histórica (recordemos que allí estudió también David Friedrich Strauß). En Heidelberg conoció personalmente a Hegel cuando este había sido profesor allí. Sus cursos eran muy controvertidos, pues decía que en los relatos del evangelio debía buscarse el «núcleo moral» del mensaje de Cristo y no la realidad histórica de los hechos. Afirmaba que los milagros de Jesús, incluso la resurrección, eran fenómenos que podían explicarse de manera racional. Daub, por su parte, negaba la validez de la crítica histórica y prefirió al camino de la «teología especulativa», influenciado por la filosofía de Hegel. Pues al igual que este, Daub pretendía una reconciliación entre la teología y la filosofía, buscando proveer a la teología de una base filosófica firme. De manera que, aunque sus convicciones religiosas le impedían aceptar el tipo de exégesis bíblica defendida por Paulus, Feuerbach terminó simpatizando con la posición de Daub y muy pronto em-

[1] No sobra recordar que el proyecto de la Ilustración *(Aufklärung)* en Alemania no echó raíces en la aristocracia intelectual (Federico II es la gran excepción) o en filósofos librepensadores, como en Francia, sino en un sector racionalista de teólogos protestantes que enseñaban en universidades públicas. Esto explica por qué el estudio histórico-crítico de la Biblia se desarrolló mucho en Alemania. De ese ámbito de teólogos protestantes ilustrados saldrán tres de las figuras principales de la izquierda hegeliana: David Friedrich Strauß, Ludwig Feuerbach y Bruno Bauer.

pezó a dudar de su vocación teológica, para considerar seriamente dedicarse a los estudios de filosofía[2]. Finalmente decidió en 1824 –como hiciera Strauß siete años más tarde– emprender la peregrinación hasta Berlín para escuchar a Hegel. Durante dos años asistió a sus cursos de lógica y metafísica y escuchó sus *Lecciones* sobre filosofía de la religión, filosofía del derecho y filosofía de la historia[3]. Entonces la suerte estaba echada: a diferencia de Strauß, que aún bajo la influencia de Hegel jamás pensó en dejar la teología, Feuerbach decidió abandonar las «ilusiones teológicas» y dedicar su vida entera al ejercicio de la filosofía.

Tenemos entonces que cuando el joven Feuerbach regresa a Erlangen para escribir allí la tesis doctoral, su horizonte filosófico estaba enteramente marcado por la influencia de Hegel. Pero, como veremos, esto no lo convirtió en un apologeta de su sistema, como hacían los viejos hegelianos de Berlín, con quienes Feuerbach apenas tendrá contacto algún tiempo después. Aislado en su lejana Baviera de las veleidades propias de la academia berlinesa, Feuerbach se convierte desde el inicio en un pensador original e independiente. A diferencia, pues, de Strauß y Bauer, que se vieron arrollados desde el comienzo por las violentas polémicas en torno al legado de Hegel, el joven Feuerbach no tuvo que asumir una actitud combativa ni polémica. Su tesis doctoral es un trabajo que, si bien critica la *Schwärmerei* [sentimentalismo] de la intelectualidad conservadora de su tiempo, lo hace en un lenguaje sobrio y académico, enmarcado en las coordenadas filosóficas señaladas por Hegel. Pero ya desde este primer trabajo se ve claro que el principal objetivo de sus críticas será la doctrina teológica de la personalidad de Dios, sobre la cual se sostenía el edificio de la monarquía confesional prusiana. Este «dispositivo de la persona» era también la base del subjetivismo defendido por los pietistas, contra quienes Feuerbach –como Hegel– lanzará sus furiosos dardos[4].

---

[2] Sobre las influencias recibidas por Feuerbach durante su época como estudiante de teología en Heidelberg, véase H. Förster, *Die «neue Philosophie» Ludwig Feuerbachs unter besonderer Berücksichtigung des Konzepts der Ich-Du-Begegnung in der Liebe,* en *Philosophische Dissertation,* Universität Bremen, 2001, pp. 26-29.

[3] Feuerbach quedó tan entusiasmado con las lecciones de Hegel, que se refirió a su doctrina como el «nuevo testamento» de la filosofía, y a la ciudad de Berlín como la «Belén del nuevo mundo», donde había nacido el mesías. Cfr. W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of radical Social Theory,* cit., pp. 93-94.

[4] Tomo la noción «dispositivo de la persona» de Roberto Espósito, quien se pregunta por el modo en que opera la decisión absoluta del soberano por encima de la voluntad común. Cfr. R. Espósito, *El dispositivo de la persona,* Buenos Aires, Amorrortu, 2011. Aquí utilizo la noción para entender de qué modo la decisión inapelable del soberano está directamente ligada con el problema teológico de la personalidad y la libertad de Dios.

En la primera página de su tesis de 1828 en latín *De ratione, una, universali, infinita,* Feuerbach anuncia su crítica de las tendencias antirracionalistas y subjetivistas que prevalecían en la Alemania del *Vormärz.* Frente a quienes afirmaban que la razón tiene límites que no puede traspasar (como Kant), o que el conocimiento se funda en el sentimiento individual o en la intuición subjetiva (como Jacobi), Feuerbach se propone defender los derechos de la «razón universal, una e infinita», como reza el título de la disertación[5]. Un programa que, ya de entrada, se revela como decididamente hegeliano. Vimos antes cómo al comienzo de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* Hegel decía que la razón debe ser el antídoto contra el subjetivismo de la creencia religiosa que rechaza el conocimiento objetivo de los conceptos. Igual ocurre en el Prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia,* donde constata el malentendido de «condenar a la razón desde el sentimiento y la opinión subjetiva»[6]. Y luego en la Introducción a la *Filosofía del derecho* Hegel critica a aquellos teólogos que «con el simple remedio casero de colocar en el *sentimiento* lo que es el trabajo milenario de la razón [...] se ahorran todo el esfuerzo de la intelección racional y del conocimiento dirigido por el concepto pensante»[7]. En la misma dirección avanza la disertación de Feuerbach, dirigida a mostrar que solo la razón puede ofrecer una visión objetiva del mundo, alejándose de la tendencia a disolver el conocimiento en lo que Hegel llamó «la papilla del corazón, la amistad y el entusiasmo». Se trata, como vemos, de un programa que va en contravía de la tendencia romántica y contrailustrada que inició Jacobi hacia finales del siglo XVIII.

Feuerbach asume de entrada el postulado de la *excepcionalidad humana* que recibe como herencia de Hegel. A diferencia de todos los demás seres de la naturaleza, la «esencia del hombre» viene dada por el pensamiento, por su capacidad de razonar. El hombre está en la capacidad de extraer de sí mismo (de su naturaleza espiritual) los criterios racionales que explican la realidad, liberándose de toda determinación «externalista». En esto consiste precisamente la libertad, en la capacidad de determinarse a sí mismo, de tomar «conciencia de sí» para encontrar el fondo último de toda objetividad. La estrategia de Feuerbach es mostrar que la razón es una ca-

---

[5] Cfr. L. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band I, *Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen* (1828-1834), Berlín, Akademie Verlag, 1981, p. 5.

[6] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Prólogo a la segunda edición, Madrid, Alianza, 2008, p. 62.

[7] G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* Madrid, Gredos, 2010, p. 17.

pacidad *genérica y objetiva,* no personal y subjetiva. Y para ello establece una diferencia categorial, tomada de Hegel, entre pensar *(Denken)* y percibir *(Erkennen).* Siguiendo al Hegel de la *Fenomenología del Espíritu,* Feuerbach dice que se trata de dos momentos diferentes, pero que forman parte de un *mismo* proceso dialéctico de la conciencia. La percepción hace referencia al modo en que el individuo toma conciencia de las cosas *exteriores* a él mismo y puede diferenciarse de ellas (yo no soy esto, no soy aquello, etc.). El pensamiento, en cambio, no se dirige hacia las precepciones del mundo exterior, sino a la conciencia de sus procesos interiores. No necesita ya diferenciarse de nada exterior a él, porque no tiene la limitación de la percepción sensible. Asume, por tanto, la «posición del espíritu», que es tanto sujeto como objeto del conocimiento. Mientras que el acto particular de percibir está *mediado* por los objetos sensibles, el acto universal del pensar es *inmediato* y toma como objeto la propia actividad pensante del sujeto. Pero este sujeto no es el «Hombre» –como luego terminará diciendo Feuerbach– sino el Espíritu.

> Al igual que el pensamiento puro, el pensamiento sin materia ni contenidos de conocimiento, la conciencia es forma pura. En la conciencia puedo diferenciarme de la percepción, pero no del pensamiento. Ninguno puede separarse del otro, como tampoco la luz de la luminosidad. ¿Qué otra cosa podría ser la conciencia sino pensamiento? Como acto de autoposicionamiento *(sich setzender Akt),* la conciencia es pensamiento que no piensa nada por fuera de sí mismo, que está referido solo a sí mismo y no a la percepción ni a las cosas conocidas[8].

Es entonces a partir de la distinción categorial entre *Erkennen* y *Denken* que Feuerbach trabajará inicialmente con la noción de «ser genérico»[9]. Esta categoría hace referencia a las actividades del hombre en tanto que ser universal pensante, no a las actividades históricas particulares de los hombres: «Cuando pienso soy el género humano, no el hombre individual»[10]. Esto significa que pensar no es una actividad individual sino *genérica,* ya que no es el individuo, sino la «especie» *(Gattung),* el órgano de la razón. Solo es posible conocer racionalmente si trascendemos el nivel sensorial del individuo y nos colocamos en el nivel universal de la especie, ya que

---

[8] L. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita,* cit., p. 39.

[9] Ya hablamos en la primera parte del modo en que Strauß hereda esta noción de Hegel, pero ahora veremos de qué modo Feuerbach la desarrolla filosóficamente.

[10] *Ibid.,* p. 9.

allí se juega la dimensión «espiritual» del hombre. Como mostró Hegel en la *Fenomenología,* en la autoconciencia se unifican sujeto y objeto, se sintetizan el momento subjetivo *(Erkennen)* con el momento objetivo *(Denken)* de la conciencia. Cuando pensamos, nos volvemos *autoconscientes,* nos reconocemos como parte del mundo que unifica a todos los individuos pertenecientes al mismo género. En palabras de Feuerbach, «cuando yo me conozco, es decir, cuando me pongo a mí mismo como objeto, entonces conozco y pongo respectivamente a todos los demás hombres, de manera que dejo de ser un individuo, como lo es cualquier ser de la naturaleza que no sabe nada de sí […]. Si mi autoconciencia no fuera un compendio de la de todos los hombres, entonces yo no sería un humano, sino, por ejemplo, una planta […]. Pero a causa de que tengo autoconciencia, tengo también a todos los hombres en mí mismo»[11].

Sin embargo, aunque la noción de ser genérico esbozada por Feuerbach en su tesis doctoral nada tiene que ver todavía con el «humanismo» de sus escritos posteriores, sí arrastra desde el principio las *raíces teológicas* que ya veíamos en Hegel. En la primera parte vimos que la noción de ser genérico fue utilizada por Strauß, tratando de reflexionar sobre el problema hegeliano de la encarnación de Dios. Strauß dice que la Idea universal (Dios) no puede encarnarse en un solo individuo histórico (Jesús), sino que solo puede manifestarse al nivel universal de la «especie humana». Los individuos no llevan en sí mismos la universalidad, sino que *participan de ella* en tanto que miembros de la especie. Pero en el caso de Feuerbach, por lo menos en este momento de su producción, la especie humana no es vista todavía como algo independiente del Espíritu de Hegel. Es verdad que el hombre es un ser «excepcional» porque no está determinado por algo «exterior» a él mismo, como los animales, sino que extrae de sí los criterios racionales que le permiten conocer el mundo de manera objetiva. En este sentido el hombre es un ser genérico *(Gattungswesen),* como dice Feuerbach de manera explícita en su tesis: «El pensamiento es la esencia absoluta del hombre. El ser de los individuos solo existe como separada de ellos, en tanto que individuos diferentes unos de otros»[12]. Pero esto *no quiere decir todavía* que la razón sea una competencia *exclusiva* de la especie humana, o que el género humano sea «absoluto»[13]. Siguiendo

---

[11] *Ibid.,* p. 23.

[12] *Ibid.,* p. 39.

[13] En torno a este punto hay diversidad de interpretaciones. Mientras que Löwith y Rawidowicz dicen que el Feuerbach de la tesis es un hegeliano ortodoxo, investigadores más recientes como Reitemeyer (1988) dicen que hay allí «nuevos acentos» que

a Hegel, Feuerbach sabe que, aunque el hombre «participa» de la razón universal, en ningún caso la *agota.* Con todo, la distinción entre individuo y especie coloca las bases para la posterior distinción categorial que hará Feuerbach entre la esencia *(Wesen)* y la existencia *(Existenz)* humanas, que le permitirá atribuir al hombre todas las cualidades que antes la teología predicaba de Dios.

Por lo pronto, en 1828 nos encontramos a un joven Feuerbach que hace suya la filosofía de Hegel y combate el subjetivismo de los románticos. Los «enemigos» de Feuerbach en este momento son todos aquellos que, como Jacobi y Novalis, afirman la posibilidad de un acto *individual* de salvación, de un «salto mortal» de fe que supere los límites finitos de la razón humana. Ya vimos cómo este argumento estaba en la base de la Teología política de la Restauración. En el § 35 de su disertación, Feuerbach ilustra el error de creer que el individuo es la medida de la verdad mediante dos frases, una tomada de Jacobi, la otra de Novalis. La primera frase, perteneciente al libro de Jacobi *Über die Lehre des Spinoza,* reza: «El elemento que le da efectividad al conocimiento humano es la fe». Por su parte, la frase de Novalis dice: «La convicción es conocimiento pleno»[14]. El error contenido en ambas frases radica en postular que las afecciones *particulares* del individuo (la fe, la convicción) son la clave para acceder a un conocimiento verdadero, con independencia de la razón (que nunca es «personal», sino común). Tanto Jacobi como Novalis hacen del *sujeto* la medida de la verdad, prescindiendo del carácter universal de la razón. Confunden los límites de la percepción sensible con los límites de la razón. Pero lo que ninguno de los dos comprende, nos dice Feuerbach, es que la capacidad de pensar *(Denken)* no le pertenece al *individuo,* sino a la especie humana como sujeto universal. Por eso nuestro joven filósofo enfatiza la unidad, universalidad y relacionalidad de la razón, en su afán de combatir el subjetivismo y el personalismo que dominaban el pensamiento alemán durante la época del *Vormärz*[15]. La tesis de la excepcionalidad

---

desbordan el marco de la metafísica hegeliana. Otros, como Breckman, hablan de un «abandono de Hegel». Mi posición, como queda dicho, es que no hay en la disertación un precoz «giro antropológico». Cfr. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX,* Buenos Aires, Katz, 2008; S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal,* Berlín, Walter de Gruyter, 1964; W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of radical Social Theory,* cit., p. 97.

[14] L. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita,* cit., pp. 145-147.

[15] Feuerbach insiste en que la razón es una sola para todos los hombres y opera como único criterio de verdad, por encima de cualquier opinión subjetiva y de cual-

humana no es todavía cuestionada, sino movilizada como arma en combate contra el subjetivismo de las sectas protestantes.

De otro lado, y en oposición al contractualismo, Feuerbach dice en su disertación que el individuo, considerado en sí mismo, es tan solo una *ficción*. En el § 15 dice incluso que deberíamos hablar mejor de *dividuum,* porque en sentido estricto no existen individuos completos en sí mismos; todos ellos son «divisibles» *(teilbar),* ya que por fuera de la comunidad no tienen consistencia ontológica ninguna[16]. Lo cual no significa, como ha sugerido Wartofsky[17], que Feuerbach esté negando la realidad ontológica de los individuos e hipostasiando al género humano[18]. Lo que hace, por el contrario, es criticar las teorías iusnaturalistas que *hipostasian al individuo* y lo separan del género. Feuerbach critica específicamente la visión política de Hobbes según la cual, los individuos fundan la sociedad a través de un pacto. Si esto fuera así, entonces la unidad de la razón *dependería* de la actividad particular de los individuos, cosa que Feuerbach niega expresamente en su tesis. El joven filósofo critica la tesis de que un individuo puede ser capaz de pensar y actuar *como individuo,* es decir, separado del

---

quier convicción religiosa. «Pues si cada uno poseyera su propia razón y existieran tantos tipos de razón como individuos, entonces reinaría entre los hombres un silencio profundo y ni siquiera podríamos contradecirnos unos otros. Ya que el criterio (la medida) bajo el que mis pensamientos podrían ser juzgados, provendría también de mi propia razón. Mi entendimiento sería paradigma *(Urbild),* especie y medida de sí mismo [...], y una contradicción entre mis pensamientos y los pensamientos de otros quedaría descartada, ya que estos, a su vez, tendrían en su propia razón su fundamento y paradigma». *Ibid.,* p. 107.

16 *Ibid.,* p. 83.

17 La tesis de Wartofsky es que Feuerbach se mueve en el horizonte de un «realismo» que hipostasia al género humano, y que tan solo en su obra de madurez invertirá los papeles. El último Feuerbach pasaría del realismo al nominalismo y hará de los individuos sentientes –y ya no de la «humanidad»– la realidad ontológica última: «Lo que él comienza aquí de manera realista (en términos de la realidad ontológica última de los universales), lo concluye nominalísticamente (en términos de la realidad ontológica última de los individuos)». W. Wartofsky, *Feuerbach,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 42-43. Gabriel Amengual, por su parte, dice algo parecido a Wartofsky: «Toda la disertación de Feuerbach está marcada por la búsqueda de una unidad metafísica del hombre que solo se sostiene a costa de los individuos». G. Amengual, «Gattungswesen und Solidarität. Die Auffassung von Menschen in der Bestimmung des Gattungswesens als Begriff und Grundlegung der Solidarität», en H.-J. Braun, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer y F. Tomasoni (eds.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft,* Berlín, Akademie Verlag, 1990, p. 350.

18 Este mismo argumento, como veremos luego, está en la base de las críticas que Bauer y Stirner lanzan contra el humanismo de Feuerbach.

género[19]. No puede haber individuos sin género (porque entonces serían como manzanas sin árbol), pero tampoco puede haber género sin individuos (porque hablaríamos entonces de una entidad abstracta, de un ser incorpóreo a la manera del Dios cristiano)[20]. Si en la tradición de Aristóteles podemos predicar del hombre la racionalidad, esto se debe a que por naturaleza es un ser que se orienta hacia la cooperación y la vida en sociedad. Hacia esto apunta, ya desde el comienzo, la noción del «ser genérico»: el hombre no puede existir solamente como individuo, porque en sentido estricto no existen individuos *de suyo.* Un individuo no puede ser racional en sí mismo, sino que lo es mediante la capacidad de razonar que recibe del Espíritu genérico al que pertenece en tanto que ser racional. Nadie habla o piensa con independencia de las competencias genéricas e intersubjetivas de «hablar» y «pensar». Nadie puede razonar en soledad, como si fuera una mónada, pues la actividad del pensamiento conlleva un diálogo con otros, aunque sea imaginario. Bien lo había dicho Hegel: el Espíritu es colectivo y universal. Por ello es un error ver la sociedad como un agregado de individuos que han acordado crear el Estado mediante un contrato.

En cualquier caso, el Feuerbach de la tesis doctoral no es –como muchas veces se ha dicho– un filósofo solitario, académico y apolítico, preocupado solamente de resolver problemas teóricos. Su obsesión con la obra de Hegel no era solo de carácter técnico, sino que tenía una orientación práctica. Pensaba que no solo la teología y la filosofía, sino el mundo alemán entero había caído en un *subjetivismo* que le incapacitaba para asumir los nuevos desafíos levantados por la sociedad moderna. El gran peligro que avizoraba Feuerbach era la instalación del dualismo entre ser y pensar, entre hombre y mundo, del cual se deriva la tesis nominalista de que la razón es incapaz de acceder a un conocimiento objetivo[21]. Frente

[19] No presentía Feuerbach que este sería, precisamente, el giro que tomaría el proyecto antropológico desde la segunda mitad del siglo XX. Como se mencionó en la Introducción, el actual absolutismo del individuo, que se ha manifestado de la manera más grotesca durante la pandemia del coronavirus, no es más que la consecuencia económica del absolutismo antropológico, que Feuerbach todavía no visualizaba en su disertación.

[20] Aquí estaría, precisamente, el elemento *panteísta* que yace oculto en la tesis doctoral de Feuerbach.

[21] Desde luego que esta crítica también está dirigida a Kant, para quien el hombre no puede alcanzar un conocimiento de las cosas en sí mismas, sino tan solo de las cosas tal como aparecen a la conciencia. Esta tesis conduce a lo que hoy día en filosofía llamamos «correlacionismo», noción introducida por Quentin Meillassoux para describir la tesis que defiende la imposibilidad de acceder por medio del pensamiento a un ser independiente del pensamiento. Cf. Q. Meillassoux, *After Finitude. An Essay on*

al absolutismo teológico de románticos y pietistas, Feuerbach opone la capacidad de la razón para conocer del mundo y construir un *regnum hominis* sobre la tierra. La «esencia del hombre» radica en su capacidad de instituir el tribunal de la razón a partir del cual será construida la objetividad del mundo. Por eso se entusiasmó con la filosofía de Hegel, pues en ella veía la posibilidad de reconocer la objetividad del mundo natural y social sin caer en el racionalismo abstracto de la Ilustración, y para combatir el sentimentalismo teológico que tanto le fastidiaba. Todo esto lo dejó muy claro en su tesis doctoral, por lo que no dudó en enviársela a su maestro, acompañada de una carta que se ha hecho famosa.

En efecto, la carta que Feuerbach escribe a Hegel el 22 de noviembre de 1828 inicia con los protocolarios saludos respetuosos que un discípulo debe a su maestro en la Alemania de comienzos del siglo XIX[22]. El joven doctor en filosofía reconoce que el envío de la tesis despierta en él un sentimiento de timidez, debido a que se trata de una obra insuficiente y defectuosa. Se excusa por haberse tomado la libertad de enviarla, pero confía en que el maestro sabrá apreciarla porque, según afirma, la tesis «respira el espíritu especulativo» de la filosofía hegeliana. Es una obra que, inspirada por Hegel, supone un primer esfuerzo en el intento de llevar adelante el programa hegeliano para la realización de la filosofía en el mundo[23]. En la *Carta a Hegel,* Feuerbach enuncia este programa de la siguiente forma:

> La cuestión es ahora, por así decirlo, fundar un reino, el reino de la Idea, del pensamiento que se contempla a sí mismo en todo lo que existe y es consciente de sí mismo, que pueda expulsar *(verdrängen)* al yo, al sí mismo en general que ha gobernado al mundo desde comienzos de la Era cristiana y que se ha visto como el único espíritu absoluto y verdadero. Este «yo» debe ser expulsado de su tiránico trono para que la Idea pueda reinar y brillar sobre todas las cosas como una sola luz, de modo que el viejo imperio de Ormuz y Ahriman, del dualismo

---

the Neccesity of Contingency, Londres, Bloomsbury Academic, 2008 [ed. cast.: *Después de la finitud,* Buenos Aires, Caja Negra, 2015]. Según los correlacionistas, no podemos conocer el «ser» de las cosas ya que estas solo se nos dan como *correlato* de nuestro pensamiento. Feuerbach se posiciona frente a esta posición subjetivista, lo cual le acerca, como veremos, al panteísmo racionalista de Spinoza.

[22] «Wolgeborener Herr! Hochzuverehrender Herr Profesor» (Bien nacido Señor, altamente honrado Señor Profesor).

[23] Este motivo de la «realización» *(Verwirklichung)* de la filosofía en el mundo estará también en el corazón del proyecto de Marx, como veremos en su momento.

> en general, no puedan regresar al mundo bajo la fe en una iglesia, en una sustancia o en una relación excluyente y negativa con respecto a un otro bajo la forma de un más allá *(Jenseits),* como hasta ahora lo ha sido en la historia [...]. El reino solitario de la razón quiere y debe finalmente llegar; la filosofía, que desde hace siglos trabaja en su cumplimiento y realización, ha captado –de manera ascendente y paso a paso– la totalidad, el Todo (o como quiera llamársele), pero encerrándola en un concepto particular y postulando con ello necesariamente a un Otro que está fuera de sí (sea la religión, la naturaleza, el yo, etc.). Ahora se trata de captar la totalidad misma como totalidad, lo cual debe tener el efecto de que nunca más haya un Otro que pueda levantar la pretensión o la apariencia *(Schein)* de ser una segunda verdad, como por ejemplo la verdad religiosa. Deben desaparecer formas milenarias de intuición que han atravesado la historia y que, debido a la nulidad y finitud –aún no revelada– de su conocimiento, pretendieron servir de fundamentos. Todo debe convertirse en Idea y razón. Se trata ahora de una nueva creación de las cosas, en la que ya no habrá más un tiempo que esté por encima y por fuera del pensamiento, sino que únicamente la razón sea la forma general de intuición de las cosas [...]. No se trata ahora de desarrollar los conceptos en su generalidad, en su interioridad pura y cerrada, sino de destruir *(vernichten)* los modos histórico-mundiales de intuición que se han asumido hasta el presente. Modos de intuir el tiempo, la muerte, la mundanidad, el más allá, el yo, el individuo y la persona considerada como algo fuera de lo finito, es decir, Dios, que contienen tanto las bases de la historia tal como ha sido vista hasta el presente, como la fuente del sistema de las representaciones cristianas, tanto ortodoxas como racionalistas. Es cuestión de escabullirse de esas verdades y dejar que el conocimiento sea introducido en su lugar[24].

El tono de la carta nos muestra que estamos frente a un joven pretencioso y seguro de sí mismo, pues más allá de los saludos respetuosos, la carta contiene una lectura muy personal de la obra de Hegel. No solo reconoce que su filosofía no es «cristiana» –como algunos sospechaban–, sino que es el preludio de un *mundo poscristiano*[25]. La *Carta a Hegel* de

---

[24] L. Feuerbach, *Brief an Hegel,* en K. Grün (eds.), *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner Philosophischen Characterentwicklung,* Leipzig y Heidelberg, C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1874, pp. 216-217.

[25] Sin saberlo, Feuerbach le ofrece munición a las objeciones que harían Schubarth y Leo a la izquierda hegeliana diez años más tarde mencionadas en la primera parte.

1828 es un manifiesto filosófico que anuncia el advenimiento del «reino de la Idea», en el que la razón gobernará solitaria en el mundo, reemplazando la tiranía de la verdad religiosa. Feuerbach se refiere –como quedó claro en su tesis– a la bancarrota del subjetivismo religioso que ha empujado a la filosofía hacia el mundo del «yo individual», con el fin de hacerle sitio a la fe. En su lugar reinará solo la razón, que será la única guía para orientar la praxis humana en *este* mundo. «Todo se convertirá en Idea y Razón», anuncia el filósofo en tono profético.

Aquí vemos cómo Feuerbach, de la mano de Hegel, se propone combatir la tesis kantiana según la cual, el hombre pertenece simultáneamente a dos mundos distintos, el sensible y el inteligible. En tanto que miembros del mundo sensible, los humanos están regidos por la ley de la causalidad natural y su vida transcurre en el ámbito de la experiencia. Pero en tanto que miembros del mundo inteligible, los humanos están gobernados por las leyes de la razón pura, que escapan a cualquier determinismo de la naturaleza[26]. Feuerbach piensa que esta tesis es heredera del *dualismo gnóstico* (el viejo imperio de Ormuz y Ahriman) que ineluctablemente abre la puerta a la lucha entre el *imperio de la fe* y el *imperio de la razón*[27]. Dos principios distintos que desgarran la comunidad humana y la someten a contradicciones irresolubles. El programa antignóstico de Feuerbach propone entonces la unificación de ambos poderes en la filosofía, pero también, como veremos luego, la unificación política entre el poder temporal y el poder espiritual. Esta superación de la división de poderes es el resultado de la «*Ensarkosis* o encarnación del logos puro»[28]. Se refiere con ello a la interpretación hegeliana de la encarnación de Dios, ya estudiada en la primera parte, que postulaba la unidad esencial entre lo divino y lo humano. Pero aquí parece abrirse una distancia entre el proyecto de Hegel y el de Feuerbach. Pues, recordemos, aunque Hegel sometió ciertamente la fe al poder de la razón, reconoció de todos modos la legitimidad de la religión y, en consecuencia, del Estado confesional prusiano. Feuerbach, por

---

[26] I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres,* Madrid, Gredos, p. 97.

[27] Esto es un elemento muy importante para entender el posicionamiento filosófico de la izquierda hegeliana. Ya en la primera parte mostramos cómo el nominalismo que nutre a Lutero postula una separación radical entre el hombre y Dios. Al negar además a la teología la posibilidad de mediar entre la razón y la fe, Lutero crea un vacío insalvable entre estos dos ámbitos. Kant sería entonces heredero de este peligroso dualismo. No es extraño que Feuerbach perciba que Alemania está sumida en el «dualismo gnóstico» y que su tarea como filósofo sea cerrar esa brecha.

[28] *Ibid.,* 215.

el contrario, piensa que la encarnación del *logos* conlleva la desaparición completa de la verdad religiosa, para abrir paso al «reino solitario de la razón». Esta no podrá gobernar en el mundo mientras existan la religión y el Estado confesional. Con ello, Feuerbach inaugura ese tipo de retórica que luego caracterizará a los jóvenes hegelianos: el papel de la crítica es la negación radical del orden establecido. La irracionalidad del mundo debe ser «negada». Esta «filosofía negativa» será la clave para comprender el *pathos* revolucionario de los jóvenes hegelianos[29].

El postulado de la inmanencia radical

En efecto, Feuerbach parece tomarse muy en serio la misión de abrir campo al gobierno único de la razón, y quizá se veía a sí mismo como un filósofo elegido por el *Weltgeist* para este propósito, como le decía a Hegel en su carta[30]. Apenas un año y medio después de completar su tesis, publica un texto anónimo donde afirma que la creencia en la inmortalidad del alma es ridícula, que la vida humana se termina en este mundo y que los dogmas de la fe cristiana son relatos absurdos[31]. ¿Qué cosa pudo haberle llevado a dar un paso tan radical y atrevido? La Universidad de Erlangen, donde terminó su doctorado, era conocida por ser la cuna de los fundamentalistas religiosos en toda la Baviera protestante y en filosofía dominaba el teísmo especulativo de Schelling[32]. Su padre, bajo cuyo techo vivía y esperaba que el joven Ludwig siguiera una carrera honorable, le había advertido de los peligros que conllevaba desafiar a las autoridades eclesiales. Pero a pesar de ello, Ludwig ejecuta un movimiento inesperado que enojaría mucho a su padre y arruinaría de paso su carrera. Al escoger el

---

[29] W. Eßbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe,* cit., p. 166.

[30] «El fundador de este reino no ha de tener por supuesto ningún nombre, ningún individuo, o solo el de aquel único individuo, el Espíritu del Mundo *(Weltgeist)*». L. Feuerbach, *Brief an Hegel,* cit., p. 216.

[31] Werner Schuffenhauer, editor de las *Obras completas,* dice que este libro de Feuerbach empezó a tomar forma ya desde sus años de estudio en Berlín (1825-1826), como dejan ver cartas personales y testimonios de sus compañeros. Cfr. W. Schuffenhauser. *Feuerbach und der Junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung,* Berlín, Deutscher Verlag der Wissenschaften (2. bearbeitete Auflage), 1972.

[32] Cfr. J. E. Toews, *Hegelianism,* cit., p. 329.

anonimato[33], conocía bien cuáles podrían ser las consecuencias de publicar el libro y, sin embargo, no dudó en hacerlo. Tan convencido estaba del advenimiento del «reino de la Idea», que no le importó cometer un verdadero suicidio académico. Casi inmediatamente después de su publicación, la policía de Baviera ordenó confiscar el libro y el joven filósofo –una vez revelada su autoría– fue separado de la vida universitaria para siempre. No era para menos: acababa de escribir el primer gran «libro maldito» del joven-hegelianismo. Cinco años antes de *Das Leben Jesu* de David Friedrich Strauß y quince antes de *Die Posaune des jüngsten Gerichts* de Bruno Bauer, el joven bávaro publica en 1830 sus *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*[34]. Aunque es cierto que los jóvenes hegelianos no existen como «grupo sociológico» antes de la creación de los *Hallischen Jahrbücher* de Ruge en 1838[35], podría decirse que en Feuerbach tenemos al primer joven hegeliano *avant la lettre*[36].

El libro comienza con la cita de una carta dirigida a Voltaire por el rey de Prusia Federico II, el mismo a quien Jacobi despreciaba por su cercanía con los ideales franceses de la ilustración. Pero, a diferencia de Jacobi y de los teólogos pietistas, Feuerbach siempre tuvo una gran simpatía por el «viejo Fritz», precisamente por haberse acogido a esos ideales y por su admiración hacia la obra de Pierre Bayle, figura muy respetada por nuestro

---

[33] Feuerbach deja caer sin embargo alguna pista sutil sobre su autoría, cuando en la Introducción dice que la obra proviene de la «herrería subterránea y las chimeneas *(Feuerstätte)* del espíritu». L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* en *Gesammelte Werke,* cit., p. 198. Aquí hay un juego de palabras entre «Feuerstatt» y «Feuerbach». En todo caso, la autoría fue descubierta muy pronto por los profesores de la Universidad de Erlangen, razón por la cual fueron rechazadas las solicitudes de Feuerbach para concursar por una plaza como profesor de filosofía en 1833 y en 1836.

[34] El título completo era *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien herausgegeben von einem seiner Freunde.* Aquí se utiliza la ficción de «un amigo» que encontró por causalidad algunos «papeles» no publicados del «autor» (sin mencionar su nombre) y decidió recogerlos para darlos a conocer al público. Feuerbach utiliza este recurso como medida de protección, pues sabe que el libro causaría –como lo hizo– un gran escándalo. Hay una traducción al español de José Luis García con el título *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad,* publicada por Alianza (1993), pero preferiré trabajar con mis propias traducciones.

[35] W. Eßbach, *Die Junghegelianer,* cit.

[36] La historia de la filosofía le otorga este lugar a David Friedrich Strauß, en parte gracias a las afirmaciones de Engels en su libro *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.* Allí Engels reconoce la importancia del filósofo bávaro en el desmantelamiento del sistema hegeliano, pero afirma que «el primer golpe *(Anstoß)* lo había dado Strauß en 1835 con *La vida de Jesús*».

filósofo. La cita en cuestión se refiere a las «alimañas de los curas» *(Pfaffengeschmeiß),* listos como animales salvajes a ejercer su venganza contra todo aquel que se atreve a desafiar la ortodoxia de sus dogmas. Ya con esto tenemos una primera idea del tema y del tono del libro. Feuerbach considera que el dogma de la inmortalidad del alma es una «superstición» que debe ser combatida por medio de la razón ilustrada[37]. No en vano, el texto se inicia con una charada: una «humilde petición al venerable público letrado» para que se le otorgue a la muerte el título de doctorado y se le reciba como miembro oficial de la Academia de Ciencias. La petición va redactada como un poema de cinco estrofas, en el que se dice que la muerte es el «mejor doctor del mundo», muy a pesar de la «teología cristiana», por lo que el autor pide que se le otorgue el honorable título de «Doktor der Philosophie»[38]. El objetivo de esta sátira es sugerir que la muerte tiene una importante lección filosófica que enseñar, pero que la «teología cristiana» no ha sido capaz de aprender. El libro asume, por tanto, la misión de enseñar a los teólogos protestantes aquello que por siglos no han podido ver, debido a la creencia en la inmortalidad del alma.

Ahora bien, aquí debemos preguntar por qué resultaba tan importante para Feuerbach esta cuestión. Recordemos que, en su panfleto contra los *Hegelingen,* Heinrich Leo decía que «este partido niega que haya una continuación personal de la vida después de la muerte, una resurrección de la carne, un castigo personal para los malos y una recompensa para los

---

[37] Tal afirmación puede entenderse como una crítica a Kant, para quien la creencia en una vida futura después de la muerte se ajusta a los principios del uso de la razón práctica, ya que si no existiera la esperanza de alcanzar la perfección humana (imposible en una vida tan corta), la autoridad moral de la razón se perdería. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* trad. de P. Ribas, Madrid, Gredos, p. 349.

[38] L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* cit., p. 163. Todo el libro se halla marcado por el uso de sátiras como esta, en un lenguaje muy alejado de la jerga académica utilizada por Feuerbach en su tesis. El libro incluye numerosas «xenias» que, según explica el «editor» (es decir el mismo Feuerbach), son versos cargados de «la más amarga ironía» en vista de la «miserable» *(erbämlich)* situación del tiempo presente. Las «xenias» son pequeños versos en forma de dísticos satíricos y epigramáticos. Fueron utilizados ya en Alemania por Goethe, Schiller y Heine, pero también por David Friedrich Strauß, quien hizo uso de ellas para criticar a la monarquía prusiana. En el caso de Feuerbach, las «xenias» llevan nombres tales como «El Orfeo cristiano», «La locura del pietismo», «El sueño del misticismo», «La filología impúdica», «La teología del sentimiento» *(Gefühlstheologie),* etc. Sabiendo de antemano el rechazo que entre los teólogos suscita el lenguaje racional de la filosofía y conociendo muy bien el ambiente conservador de la época, Feuerbach hace gala de sus cualidades literarias y escoge complementar sus reflexiones teóricas con versos y poemas que intentan conmover al lector.

buenos después del juicio final»[39]. Decíamos que ya para ese momento (1838), los intelectuales vinculados al proyecto de la Restauración entendían que el panteísmo era el enemigo que debía ser combatido. ¿Por qué razón? Porque el panteísmo colocaba en tela de juicio la doctrina teológica de la personalidad de Dios. Y si Dios carece de personalidad, entonces no puede afirmarse que el Estado se funda en la personalidad del monarca, pero tampoco –y este es el punto– que el alma tenga una personalidad que siga viva después de la muerte. Pues bien, esto es lo que Feuerbach comienza a poner en duda justo en el mismo año de la muerte de Hegel. Entendía bien que la *batalla contra el dualismo* («el viejo imperio de Ormuz y Ahriman») tenía que ser ganada desmontando el tipo de ideas teológicas sobre el que ese dualismo se sustenta. Y una de esas ideas era, precisamente, el dogma de la inmortalidad del alma. Lo que late en el fondo del proyecto filosófico de Feuerbach –que ya es anunciado en su *Carta a Hegel*– es nada menos que la *restitución del panteísmo,* visto por Heine como la «religión secreta de Alemania»[40]. Feuerbach se coloca de este modo en la misma línea de la «contrarreforma protestante» que ya estudiamos en la primera parte. Todavía no ha introducido la noción del hombre como *Gattungswesen,* que entra directamente en contradicción con el panteísmo espinosiano.

En la Introducción, Feuerbach ensaya una genealogía de la doctrina de la inmortalidad del alma y distingue tres etapas históricas. La primera remite a los griegos y los romanos, que no conocieron jamás esta doctrina. Es cierto que Platón atribuye incorruptibilidad al alma por no estar ligada al cuerpo, y también conoce la doctrina oriental de la metempsicosis que afirma la posibilidad de que un alma reencarne indefinidas veces en varios cuerpos. Pero en realidad no es *de eso* de lo que Feuerbach está hablando. Lo que le ocupa es la doctrina según la cual la plenitud de la vida del *mismo individuo* tiene lugar únicamente después de su muerte física. Por eso los griegos y los romanos no conocieron esta doctrina, ya que no existía entre ellos la separación entre una vida real y una vida ideal. Toda su existencia transcurría vinculada a la eticidad *(sittlichkeit)* de su ciudad o de su pueblo, de modo que un individuo no tenía que esperar a que llegara la muerte para «realizarse». Al contrario, un individuo se realizaba completamente en *este* mundo, en la medida en que llegase a ser un «buen

[39] H. Leo, *Die Hegelingen. Denuntiation der ewigen Wahrheit,* cit., pp. 4-5.

[40] H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland,* cit., pp. 264-267.

griego» o un «buen romano»[41]. Es apenas en la *segunda etapa,* con la emergencia del cristianismo católico-romano, que aparece la doctrina de la inmortalidad del alma, convertida en artículo de fe durante toda la época medieval. Sin embargo, Feuerbach tiene cuidado en enfatizar que el núcleo de esta doctrina era la resurrección de los cuerpos y el juicio final: «Lo esencial era la fe en el cielo y el infierno, la fe en la retribución de los buenos y los malos, la fe en la realidad del bien y la no realidad del mal, pero no la fe en la persistencia del individuo por toda la eternidad»[42]. Es decir, que en el cristianismo católico medieval no existía todavía la doctrina de la inmortalidad de la *persona humana* en su absoluta insustituibilidad. Para ello se requería la idea del «yo» como sujeto de la experiencia religiosa, que aparecería tan solo en la *tercera etapa,* con la emergencia de la Reforma luterana:

> Lo característico de la época moderna es su reconocimiento del hombre como hombre, de la persona como persona, y con ello el reconocimiento de la individualidad humana como algo divino y eterno. La primera forma que adquirió este reconocimiento en los tiempos modernos fue el protestantismo[43].

Lutero es entonces quien inaugura la idea de que el sujeto es libre ante los ojos de Dios, sin necesidad de la mediación de la Iglesia. Al igual que Hegel, Feuerbach piensa que el gran descubrimiento de Lutero fue que la esencia del hombre es la razón[44], es decir, que no es la autoridad de la Iglesia la que se impone sobre el sujeto, sino que la libertad de pensamiento es desde ahora su única fuente de autoridad[45]. No obstante, Feuerbach sospecha lo mismo que ya decían los contrarreformados del siglo XVII: la Refor-

---

[41] L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* cit., p. 184.

[42] *Ibid.,* p. 187.

[43] *Ibid.,* p. 189.

[44] Heinrich Heine lo dice con claridad en 1834: «Cuando Lutero pronunció la sentencia de que su doctrina debía ser refutada solo por la propia Biblia misma o a través de razones argumentadas, se le concedió a la razón humana el derecho de ser reconocida como juez supremo de todas las disputas religiosas». H. Heine, *Die romantische Schule,* en *Heinrich Heines Sämtliche Werke,* Siebenter Band, Leipzig, Insel Verlag, 1910, p. 230.

[45] «Con el protestantismo, el logos del cristianismo, que en tiempos pasados se hallaba escondido y retirado en el más allá, se hizo finalmente carne. El cristianismo perdió su negatividad y se identificó positivamente con la esencia del hombre, con su propio ser, voluntad y espíritu; ya no como algo que limita y restringe las necesidades básicas de su espíritu y su naturaleza». L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* cit., p. 29.

ma ha sido «traicionada», pues si Lutero mostró el camino al reconocimiento de la libertad del hombre *en tanto que hombre,* los pietistas dicen que la libertad del hombre no es lo importante, sino la *presencia de Cristo en la persona.* De manera que, una vez desaparecida la mediación de la Iglesia, lo único que queda es la relación *directa* con Cristo en el «corazón» del individuo, vale decir, «el yo mismo del individuo creyente devenido Cristo»[46]. Al colocar, por tanto, la *experiencia personal del individuo* en el centro de la fe cristiana, el pietismo traiciona la libertad humana que Lutero mismo contribuyó a producir. Los pietistas son los verdaderos «traidores» de la Reforma, porque al centrarse solo en la experiencia del individuo como criterio de verdad religiosa, terminan dando la espalda a la capacidad universal de la razón mediante la cual el hombre expresa su libertad. La autoridad de las Iglesias pietistas se coloca de este modo por encima de la autoridad del Estado y de las leyes, haciendo del *particularismo* la única forma de verdad política. Al mismo tiempo, el pietismo desconfía de las posibilidades creadoras de la razón humana y recluye el conocimiento en la interioridad de la experiencia cognitiva o emotiva del sujeto.

Ahora bien, lo que más perturba a Feuerbach del pietismo es la creencia de que el logro de la virtud solo será posible en una vida futura, después de que el individuo se haya liberado de sus cadenas terrenales. Pero para ello necesita creer que su *individualidad* permanecerá intacta después de la muerte, es decir, que la persona continuará existiendo en un mundo situado más allá del tiempo y del espacio, aunque liberado de las constricciones propias de la materialidad[47]. La doctrina de la inmortalidad del alma funciona entonces como una forma de *dualismo* que infravalora la vida humana en *este mundo* y postula que la felicidad plena se halla en «otra vida»[48]. Los pietistas son ascéticos, intentan restringir su vida sexual hasta donde les sea posible, pues creen que el alma –que imaginan estar «salvando»– es un *ente individual* que permanece después de la muerte.

---

[46] *Ibid.,* p. 190.

[47] *Ibid.,* p. 192.

[48] La creencia en la inmortalidad del alma es además *inmoral,* como diría luego Edgar Bauer, el hermano menor de Bruno: «No os dais cuenta de que suponer una vida después de la muerte es inmoral *(unsittlich)* y es una afrenta contra las leyes de la naturaleza. Inmoral, porque esa suposición nos enseña que el mundo debe ser visto como un valle de lágrimas; porque impide que hagamos algo por sí mismo, por el simple gusto de hacerlo. Pues el creyente en la inmortalidad no actúa nunca por causa de la acción misma, porque él tenga esa acción por buena, sino que actúa en consideración a un más allá que gana por medio de sus obras». E. Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat,* cit., pp. 26-27.

¿Cómo resolver este problema? No se trata solo de negar el dogma puntual de la inmortalidad del alma, sino de atacar de raíz su fuente filosófica: el *dualismo gnóstico.* Se requiere devolver al hombre la confianza en la racionalidad del mundo, que le fue arrebatada por el pietismo. Más aún, se hace necesario mostrar que la *inmanencia* es el único plano que conviene a la existencia del hombre. Si se quiere combatir el dualismo, entonces debemos entender que el hombre es la unidad entre la vida y la muerte, entre el «más allá» y el «más acá». Y es justo aquí donde reaparece el concepto que definirá la posición de Feuerbach en su lucha contra el dualismo: el hombre como *Gattungswesen.* A través de esta noción, Feuerbach muestra que, si bien todos los individuos humanos mueren, el género continúa viviendo. Aunque el individuo muera, la humanidad permanece. Y este es justo el problema del pietismo: su fijación con lo subjetivo, que le lleva a desconocer las potencias universales y objetivas del género humano. El pietista «sabe solo del hombre, no de la humanidad»[49]. Desea continuar viviendo *como individuo* después de la muerte, pero esto es solo una ilusión infantil que debe ser despejada por la filosofía. Todo lo que los individuos humanos son (sus capacidades de pensar, hablar, sentir, creer, etc.), nada tiene que ver con que tengan un alma inmortal, sino con el hecho de pertenecer al género humano que trasciende a los individuos. Enlazamos así con los temas desarrollados por Feuerbach en su tesis doctoral. Allí trataba de mostrar que cuando alguien piensa, en realidad no lo hace como individuo particular, sino como «espíritu», según los parámetros establecidos por Hegel[50]. Lo cual significa que la razón no solo es independiente del individuo, sino que necesariamente *requiere su muerte.* Pues si viviera indefinidamente, si hubiera una «vida eterna» más allá de la historia, como dicen los pietistas, entonces el individuo no podría ni siquiera pensar. El género humano (la potencia de pensar) solo podrá seguir viviendo, si los individuos mueren. De modo que, como ya dijera Kant, cada individuo realiza de forma particular las potencias universales del género, pero deberá morir para que aparezcan nuevos individuos humanos y el género se mantenga. Tal como decía Feuerbach en la tesis, «mientras que lo universal permanece y se mantiene, lo individual es cancelado *(aufgehoben)*»[51].

Si hay, por tanto, alguna fe en que podemos tener un «cielo» después de la muerte, esta no puede ser otra que la fe en las potencias de la huma-

---

[49] L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* cit., p. 194.

[50] «Cuando pienso soy yo mismo el género humano, no el individuo particular». L. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita,* cit., p. 39.

[51] *Ibid.,* p. 55.

nidad. Aunque muramos como individuos, la humanidad continuará produciendo nuevos frutos en el mundo de las artes, las ciencias y la filosofía, que serán aprovechados por nuevos individuos. La muerte no es, por tanto, algo que debamos lamentar, tal como se enseña en los «hospitales y lazaretos» en que se han convertido los auditorios *(Hörsaale)* de filosofía[52]. La filosofía, convertida en altavoz de la teología pietista, ha reforzado la creencia dogmática en un «más allá», que es justo lo que Feuerbach pretende criticar en los *Gedanken.* Conviene superar este dualismo metafísico y buscar lo divino en *este mundo,* no en un más allá inexistente[53]. Sin embargo, la noción de *Gattungswesen* no hace referencia todavía al hombre como entidad separada de Dios, ya que el hombre continúa siendo visto como «participante» de una razón única e indivisible que lo trasciende. Para este momento de su carrera, Feuerbach trabaja con la noción de humanidad que hereda de Hegel y que ya vimos en el capítulo anterior: el hombre «participa» de la naturaleza divina de Dios. Todavía no desarrolla la tesis «humanista» de que el hombre es la esencia de Dios y, por tanto, el encargado de realizar la *Ensarkosis*[54]. No se ha producido aún el tránsito del panteísmo a la antropología.

Sintetizando los dos primeros trabajos del joven filósofo bávaro, diríamos que en ellos se expresa una crítica de la filosofía de la subjetividad, la teología de los sentimientos y el pietismo individualista, que se habían convertido en bastiones del pensamiento de la Restauración en la Alemania

---

[52] L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* cit., p. 302.

[53] En los *Fragmente* de 1846 Feuerbach comenta el propósito de los *Gedanken:* «Se imponía sobre todo cancelar *(aufheben)* la vieja separación entre el más acá y el más allá, para que el hombre pueda concentrarse, con todo su corazón y toda su alma, en sí mismo, en su presente y en su mundo. Pues solo esta concentración unificada en el mundo real puede engendrar nueva vida, nuevas disposiciones, grandes hombres y grandes obras». L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Lebenslaufes,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band X, *Kleinere Schriften III (1846-1850),* Berlín, Akademie Verlag, 1982, p. 159.

[54] Recordemos que en la carta Feuerbach hacía referencia al tema de la encarnación de Dios, la *Ensarkosis* como realización mundana de la Idea: «Soy consciente de que las ideas que usted ha despertado en mí y que están expresadas en su filosofía, no se quedan arriba en lo universal, más allá de lo sensual y aparente, sino que continúan actuando en mí de forma creativa. Ellas apuntan, por así decirlo, desde el cielo de su pureza incolora, su claridad inmaculada, su beatitud y unidad con ellas mismas, descendiendo y tomando forma en una intuición que penetra lo particular y cancela la apariencia dentro de la apariencia misma. Mi disertación, al menos en general, de modo aún imperfecto, crudo y defectuoso, lleva consigo una huella de aquella filosofía que uno pudiera llamar la realización de la Idea, la *Ensarkosis* o encarnación del Logos puro». L. Feuerbach, *Brief an Hegel,* cit., p. 215.

del *Vormärz.* Su caballo de batalla es inicialmente la defensa de los derechos de la razón, tal como estos fueron establecidos por la filosofía de Hegel. Hablamos, por tanto, de un fiel simpatizante de Hegel que se movía, sin embargo, muy lejos del «anillo de seguridad» que sus discípulos berlineses montaron alrededor de su obra. Quizá debido a esto, y aunque mantenía firmes los principios del sistema hegeliano, Feuerbach mostró desde el comienzo una relativa independencia frente a los temas desarrollados por el maestro. El principal de ellos fue la valoración del cristianismo, y en particular de la Reforma protestante. Si bien Hegel desarrolló una crítica filosófica del cristianismo, siempre tuvo cuidado de no hacer demasiado explícitas sus posiciones en el terreno ético y político. No quería ponerse en evidencia frente a las autoridades conservadoras del Estado prusiano. Feuerbach, por el contrario, radicaliza las críticas de Hegel y asume desde el comienzo una dura lucha contra las tendencias gnósticas del pietismo. En su libro *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* Feuerbach propone que la tarea de la filosofía es desmantelar el dualismo entre el más allá y el más acá (contenido en el dogma de la inmortalidad del alma), a fin de mostar que la *inmanencia* es la verdadera patria del hombre. En función de este proyecto filosófico surge la noción del hombre como «ser genérico», cuyo objetivo es mostrar que la muerte es algo que se predica del individuo humano, pero no del género humano. Debido a su naturaleza divina y espiritual, las potencias genéricas del hombre sobreviven a la muerte de cualquier individuo histórico. Todavía estamos lejos tanto del giro antropológico de la religión, así como de la visión del «hombre como ser supremo para el hombre». Para llegar a ello, tendremos que profundizar un poco más en qué consiste el «momento panteísta» de Feuerbach.

VII. EN DEFENSA DEL PANTEÍSMO

Modernidad y gnosticismo

Una vez finalizada su tesis, y mientras preparaba en silencio la publicación anónima de sus *Gedanken,* el joven Ludwig recibió la autorización oficial para desempeñarse como *Privatdozent* de filosofía en la Universidad de Erlangen. En esos mismos auditorios que comparaba con «hospitales y lazaretos», ofreció el semestre de verano de 1829 un curso sobre filosofía moderna («Descartes, Malebranche y Spinoza») y luego en el semestre de invierno otros dos sobre lógica, metafísica e historia de la filosofía moderna[1]. Sus notas de clase servirán de base para la publicación en 1833 del libro *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*[2], el primero de una trilogía que le haría conocido entre los círculos hegelianos de Alemania. Si bien ya era un hombre famoso, al menos en Baviera, por el escándalo levantado tan pronto se conoció el nombre del autor de los *Gedanken.* Tan embarazoso resultó el asunto, que Feuerbach tuvo que suspender de inmediato las clases, sacar sus pertenencias de la casa paterna y huir como alma que lleva el diablo de la ciudad de Erlangen para refugiarse en el campo. Allí, lejos de la controversia generada por su libro, encontró la tranquilidad necesaria para continuar con su plan de publicaciones[3].

---

[1] F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Enstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werkes*, Münster, Waxmann, 2015, pp. 113-114.

[2] *Historia de la nueva filosofía, desde Bacon de Verulam hasta Benedicto Spinoza.*

[3] Varios años más tarde, en la primera clase de sus *Lecciones* de Heidelberg, impartidas en 1849, Feuerbach recordaría esos amargos años de la siguiente forma: «El tiempo en que dije adiós para siempre a la carrera académica para vivir en el campo fue una época tan horriblemente triste y sombría, que una idea semejante nunca más podría ocurrírseme. Aquella era una época en la que todas las relaciones públicas estaban tan envenenadas y apestadas, que uno solo podía validar su libertad espiritual y su salud física renunciando a todo servicio público *(Staatsdienst),* a toda ocupación pública, incluso a la de docente universitario *(Privatdozent);* en la que todas las exigencias para un servicio público, todos los permisos de las autoridades, mismo la *venia docendi,* se

Tanto en su tesis doctoral como en su primer libro, Feuerbach había hecho de la razón el tema principal de sus reflexiones, pero se trataba de una razón considerada en sí misma, vista solo desde el punto de vista del concepto. Ahora el filósofo da un paso adelante y se ocupa de la razón en su despliegue histórico, siguiendo los lineamientos de Hegel. Recordemos que Feuerbach asistió al curso de Hegel en Berlín sobre historia de la filosofía en el semestre de invierno de 1827-1828 y que en 1833 Michelet había publicado las *Lecciones sobre historia de la filosofía,* una recopilación de los cursos dictados por el maestro tanto en Berlín como en Jena. En estos cursos Hegel establece que la razón no puede ser considerada como estática y abstracta, sino como un fenómeno que evoluciona con la historia: «La filosofía es un sistema en evolución»[4]. Pero Feuerbach sospecha que la filosofía moderna, incluyendo la de Hegel, arrastra consigo una pesada herencia del pasado que necesita ser superada: la herencia del dualismo gnóstico cristiano en sus dos vertientes: la *metafísica* (el dualismo materia/espíritu) y la *epistémica* (el dualismo fe/razón). Feuerbach entiende que tal superación debe ser realizada utilizando las herramientas desarrolladas por Hegel y por eso recurre a la historia dialéctica de la filosofía.

En la reseña que publicó en 1835 sobre el libro editado por Michelet sobre las *Lecciones* de Hegel, Feuerbach resalta los elementos metodológicos que utilizará en su libro. El gran logro de Hegel fue haber considerado los diferentes sistemas filosóficos no como creaciones individuales, imputables a la *subjetividad* de los distintos filósofos, sino como obra de la razón misma, que no es patrimonio de nadie en particular. El «sujeto» de la filosofía no es ningún individuo, sino el pensamiento universal, que tal como había dicho en su tesis, constituye la «esencia del hombre». Desde este punto de vista, «la historia de la filosofía no es la historia de pen-

obtenían solo al precio del servilismo político y el oscurantismo religioso […]. No solo vivía en una contínua oposición interna con el sistema de gobierno de esa época, sino que también estaba enemistado con los sistemas de gobierno espirituales, es decir, con los sistemas doctrinarios *(Lehrsystemen)* filosóficos y religiosos. Para comprender en mí mismo los objetos y las causas de este conflicto de una manera clara, necesitaba una tranquilidad duradera e ininterrumpida. ¿Dónde encuentra uno esa tranquilidad mejor que en el campo, donde es posible liberarse de todas las dependencias, consideraciones, vanidades, intrigas y habladurías conscientes e inconscientes de la vida citadina y estar solo con uno mismo?». L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band VI, Berlín, Akademie Verlag, 1984, p. 10.

[4] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, p. 25.

samientos subjetivos y arbitrarios, es decir, de *opiniones*»[5]. Lo que desfila ante nosotros no es un conjunto desarticulado de opiniones, porque, en sentido estricto, las opiniones filosóficas no existen. La filosofía, como dijera Hegel, es la *ciencia objetiva de la verdad,* por lo que su historia debe verse como el movimiento dialéctico de esa verdad[6]. Esto significa que, desde el punto de vista histórico, la verdad filosófica se mueve desde lo abstracto hacia lo concreto. Las filosofías más antiguas son las más abstractas, porque sus contenidos no se han enriquecido conceptualmente de forma suficiente, mientras que las filosofías más recientes contienen en sí mismas todas las determinaciones anteriores y son por ello más desarrolladas y profundas. Por eso dice Feuerbach que «la más reciente y rica filosofía contiene siempre los principios de los sistemas anteriores»[7]. Pero en todo caso, la pregunta que se hará Feuerbach es la siguiente: ¿puede decirse que la filosofía *moderna* constituye un punto de ruptura absoluta con el pasado espiritual del mundo cristiano? ¿O acaso ella arrastra consigo una pesada herencia cultural que *todavía* necesita ser superada?[8].

Recordemos que en la *Carta a Hegel* de 1828 Feuerbach decía que era necesario destruir el viejo imperio de Ormuz y Ahirman, que simbolizan el dualismo del bien y el mal en la mitología del zoroastrismo. Ese dualismo gnóstico se ha prolongado hasta el presente con la oposición entre el reinado de la fe y el reinado de la razón. Hay dos reinos que se disputan el corazón de los hombres, cuando solamente debería haber uno. Feuerbach piensa que aún en el momento del despertar de la razón moderna (siglos XVI-XVII), el reinado de la fe no ha sido dejado atrás. Más bien, la filosofía contribuyó a la prolongación del dualismo, tal como lo muestra su libro *Geschichte der neuern Philosophie.* Los diferentes filósofos considerados

---

[5] L. Feuerbach, *Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band VIII, *Kleinere Schriften I,* Berlín, Akademie Verlag, 1982, p. 49.

[6] «La diferencialidad de los sistemas tiene su fundamento en la idea de verdad y la historia de la filosofía no es otra cosa que la exposición temporal de las diferentes determinaciones y contenidos de la verdad […]; las diferentes filosofías son las formas necesarias que adquieren los conceptos determinados por la Idea». *Ibid.*

[7] *Ibid.,* p. 50.

[8] Este es uno de los puntos centrales en la discusión que tenían los jóvenes hegelianos entre sí. Mientras que Feuerbach y Stirner decían que los fantasmas arcaicos del pasado se prolongan en el seno mismo de la Modernidad, Bauer y Marx creían que era posible «desalojarlos» mediante la crítica y la revolución. En el fondo, la discusión es si la Modernidad constituye tan solo la *refuncionalización* del horizonte teológico anterior o si, más bien, constituye una ruptura radical frente al mismo. Debate central hoy en día para la teología política.

aquí (Bacon, Hobbes, Gassendi, Böhme, Descartes, Geulin, Malebranche y Spinoza) son vistos como eslabones de una cadena conceptual que *prolonga* los dualismos metafísicos y epistémicos introducidos por la herencia gnóstica cristiana. La filosofía moderna –tal es la sospecha del joven Feuerbach– no es otra cosa que un *teísmo filosófico* que reproduce, aunque con otro lenguaje, los viejos dualismos del pasado. Lo cual no significa que la razón moderna no haya hecho progresos notables frente a los sistemas filosóficos del pasado[9]. El punto es que, aun habiendo inaugurado una nueva fase de la vida espiritual, que Feuerbach aprecia, la Modernidad no ha conseguido romper con la teología cristiana de la Edad Media. La filosofía no ha conseguido aún secularizarse, por lo que la superación del dualismo gnóstico es todavía cosa del *futuro*[10].

Me ocuparé enseguida de la Introducción al libro, que corresponde a los §§ 1-8. Feuerbach divide su historia de la filosofía en tres grandes periodos: el tiempo del paganismo, el tiempo del cristianismo católico/medieval y la Edad Moderna *(Neue Zeit)*[11]. Al igual que Hegel, Feuerbach piensa que la historia de la razón puede ser rastreada a partir de la historia de la religión, lo cual significa que existe una correspondencia entre la historia de la conciencia religiosa y el autodespliegue de la razón[12]. En la *primera fase* de esta historia, durante la que dominaron las «religiones naturales» y las «religiones orientales», Feuerbach dice que la humanidad vivió «en contradicción con el espíritu, que es la esencia de la humanidad y de la unidad general de todos los pueblos»[13]. Es decir, que durante toda la época del *paganismo,* la humanidad existió de manera «abstracta» porque el hombre no era consciente de su valor en tanto que ser espiritual. El paganismo es la época en la que el hombre no era entendido como «espí-

---

[9] Como había dicho ya en los *Gedanken,* la Modernidad es la «piedra angular de un gran periodo en la historia de la humanidad y el comienzo *(Anfangspunkt)* de una nueva fase de la vida espiritual». L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* cit., p. 338.

[10] Esta tesis la mantendrá Feuerbach todavía en sus escritos posteriores, tal como veremos.

[11] También Hegel divide la historia de la filosofía en tres etapas, que corresponden cada una al movimiento dialéctico de la Idea: la filosofía griega, la filosofía escolástica-medieval y la filosofía de los tiempos modernos. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* cit., p. 104.

[12] Pero no dice *todavía* que la religión sea la autoconciencia histórica de la humanidad.

[13] L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band II, Berlín, Akademie Verlag, 1981, p. 5.

ritu» *(Geist),* sino como miembro de una particularidad sociocultural: existían hombres griegos, judíos, egipcios, romanos, mayas, etc., pero no existía el hombre como determinación universal. Las religiones paganas eran, por ello mismo, religiones nacionales: cada pueblo tenía sus propios dioses y había tantos dioses como pueblos. ¿Qué ocurrió con la *filosofía* en este largo periodo de la historia? Feuerbach dice que la filosofía comenzó ciertamente durante esta época, pero no comenzó en cualquier parte del mundo pagano, sino tan solo en Grecia. No podría haber comenzado en ningún otro lugar porque, según el criterio hegeliano de correspondencia entre la historia de la religión y la historia de la conciencia, en las religiones orientales el hombre no se ve todavía a sí mismo como libre. Por eso no hubo –ni podía haber– filosofía en India o en China, ya que las religiones de estos países no eran capaces de concebir al hombre como separado del mundo natural[14]. Solo con las religiones griegas, lo espiritual empieza a elevarse por encima de lo natural y es posible concebir al hombre como un ser libre. Por primera vez en la historia, la naturaleza es transfigurada por medio de la libertad del espíritu. Como vemos, Feuerbach trabaja con una *noción teleológica* de la historia de las religiones que le permite defender la tesis de que los griegos fueron los primeros hombres verdaderamente racionales, porque fueron ellos quienes concibieron al hombre como un ser libre con respecto al determinismo de la naturaleza. Solo en ese contexto espiritual pudo haber nacido la filosofía. Ya veremos cómo esta visión eurocéntrica y colonial es reproducida también por los demás jóvenes hegelianos.

No obstante, a diferencia de Hegel, nuestro filósofo va más allá de la tesis según la cual, fue solo en Grecia donde el cultivo de la razón se hizo independiente de la autoridad religiosa para explicar los fenómenos naturales. Su explicación tiene una variante con respecto a la hegeliana. Según Feuerbach, debido a la identificación entre pensar y ser[15], la filosofía griega logró superar la contradicción entre el hombre pagano y la humanidad, «pues sacó al hombre de los límites de su visión particular, de su disfrute y unidad con la esencia de su propio pueblo *(Volkswesen)*»[16]. Esto significa

---

[14] Tesis que Feuerbach simplemente toma prestadas de Hegel sin presentar ningún tipo de apoyo documental. Se trata de un «orientalismo» que toma como base la caracterización que hace Hegel de la «filosofía oriental». Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* cit., pp. 111-136.

[15] El pensamiento ya no se identifica entonces con un modo de *existencia* concreto, con unas tradiciones específicas, con unas costumbres particulares, etc., sino que se identifica solo con la *esencia* universal de las cosas.

[16] L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza,* cit., p. 6.

que la filosofía griega se colocó en *antagonismo* directo con las costumbres particulares del pueblo griego. No «expresó» el espíritu griego –como suele decirse–, sino que fue un elemento *disfuncional* dentro del mismo. Se constituyó como un *elemento negativo* en el interior de la sociedad, pues no solo se puso en contra de sus instituciones tradicionales (la educación, la política, la religión, etc.), sino que contribuyó a la destrucción espiritual del mundo antiguo. Este antagonismo entre la crítica filosófica y el mundo actual es otra idea clave para entender el movimiento joven-hegeliano[17]. La filosofía griega, dice Feuerbach, fue capaz de «negar» la realidad del mundo griego. Pero justo *por esto,* por haber sido al mismo tiempo el clímax y el final de aquel mundo, la filosofía griega tenía que dejar paso a un nuevo momento del desarrollo histórico de la razón, más allá del paganismo.

Si bien vimos cómo Feuerbach asume una beligerante actitud antignóstica, esto no quiere decir que desconozca la importancia histórica del cristianismo. Al contrario, entiende bien que con el cristianismo se abre la *segunda época* de la historia de la razón. Pues si en el mundo antiguo los dioses eran siempre dioses *particulares* (cada pueblo tenía los suyos), ahora aparece una religión que proclama la existencia de un solo Dios portador del *logos,* la razón general que abarca a todos los pueblos. En Cristo «el *logos* se hizo carne», como dice el evangelio. Lo cual significa que la razón divina, el *logos,* se convirtió en la esencia de la humanidad. Cristo es cada hombre y cada hombre es Cristo, por encima de todas las diferencias étnicas, religiosas y sociales, pues como lo anunciara ya san Pablo en la epístola a los Gálatas: «no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, sino que todos son uno en Cristo»:

> Con Cristo y en Cristo llegó pues […] la identificación del hombre con la única y universal esencia de la humanidad y por tanto la unidad de la esencia del hombre con la esencia de Dios, sin diferencia alguna de nacionalidad o de cualquier otra particularidad. Esta certeza y visión *(Anschauung)* inmediata se convirtió en el contenido y fundamento de una *nueva religión* cuyos ingredientes básicos, que se volvieron populares, eran los siguientes: la fe en Cristo como salvador de la humani-

[17] Los jóvenes hegelianos entienden que la filosofía debe negar el mundo *tal como es,* a fin de construir un mundo que *todavía no es.* Este, como vimos, sería el grito de batalla entonado por Bauer, Marx, Hess y Cieszkowski: la filosofía debe ser una crítica radical del presente, orientada hacia la praxis transformadora. Feuerbach, sin embargo, se distanciará del radicalismo de personajes como Bauer y Marx.

> dad, la fe en un solo Dios como padre de todos los pueblos y el amor del hombre por el hombre[18].

Hay entonces un progreso histórico con la emergencia del cristianismo, ya que con él se introduce la *universalidad* en el mundo[19]. A diferencia de todas las religiones anteriores, el cristianismo independiza tanto a Dios como al hombre del reino de la naturaleza y los concibe como libres. El cristianismo es la «religión consumada» de la que hablaba Hegel; constituye una señal de progreso no solo porque entiende que la humanidad es una sola, más allá de todas las particularidades nacionales, sino, sobre todo, porque anuncia que todos los hombres son iguales, sin importar su condición social y su lugar de proveniencia. Es decir, que, por primera vez en la historia, surge una *imagen del hombre* que postula la igualdad fundamental de todos los individuos y de todos los pueblos. Pero el fundamento de esa igualdad no es el hombre mismo, sino la razón, el *logos* simbolizado por Cristo. Con lo cual reaparecen las dos grandes tesis defendidas por Feuerbach en sus libros anteriores: 1) la tesis de la excepcionalidad humana frente a todos los demás seres vivos; y 2) la tesis de que la razón no le pertenece a ningún individuo y a ningún pueblo, sino que es una capacidad universal del hombre en tanto que participante de la esencia de Dios (el *logos*). Combinadas, estas dos tesis dejan claro que el uso de la razón es el acto distintivo del hombre (su «esencia») y que este no es un ser natural. Todavía estamos lejos del «giro sensualista» que Feuerbach dará más adelante a su filosofía.

Ahora bien, a pesar de entender que la esencia del hombre es la razón, el cristianismo estableció una división entre el mundo del espíritu y el mundo de la materia. Se trata de ese *dualismo ontológico* que marca la herencia gnóstica introducida por el cristianismo en occidente y que es reproducida por la filosofía de Kant[20]. Es la creencia en la existencia de

---

18 *Ibid.,* p. 10.

19 Esta es una tesis derivada de Hegel que Feuerbach jamás abandonará y que continúa siendo defendida por filósofos europeos de izquierda como Žižek y Badiou. Para estos autores, el cristianismo (san Pablo en concreto) inventa la universalidad, que es la base normativa de la emancipación humana. Esto significa, como decía Hegel, que el cristianismo es la «religión consumada» *(die vollendete Religion).* No puede haber una religión dialécticamente superior. Cfr. S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno,* Madrid / México, Akal, 2015, pp. 198-222.

20 Para los objetivos fijados en esta investigación, es clave entender que Feuerbach se distancia claramente de la tesis kantiana según la cual, el hombre es simultáneamente habitante de dos mundos, el sensible y el inteligible. Como habitante del mundo

dos «órdenes del ser», uno material y otro espiritual. Dualismo que está en la base de la «división interna» del hombre, en tanto que ser desgarrado entre el cuerpo y el alma, entre la libertad y la necesidad, entre la razón y las pasiones. Así las cosas, el cristianismo reproduce, en un registro dialécticamente superior, el viejo dualismo metafísico del neoplatonismo y las religiones orientales, al que ya Feuerbach se había referido en su *Carta a Hegel.* Lo sensible es la fuente del pecado, de todo aquello que aleja al hombre de Dios, mientras que el mundo del espíritu es accesible solamente a aquellos que pueden dominar las pasiones de la carne. De este modo, nos dice Feuerbach, la herencia gnóstica de la enemistad entre el cuerpo y el espíritu se puso en contra de la herencia universalista del cristianismo[21]. La cristiandad gnóstico-medieval no solo impone una jerarquía entre los hombres (arriba están los «hombres espirituales», es decir los curas y los monjes, abajo está el pueblo común que vive sometido a sus pasiones terrenales), atentando contra el principio de la *igualdad* fundamental de todos los humanos en tanto que humanos, sino que también desvaloriza los bienes terrenales y el placer de los sentidos.

> El cristianismo, mismo en su apariencia mundana *(Welterscheinung),* se convirtió en una religión *anticósmica* que desconoce su verdadera esencia para *negar* la naturaleza, el hombre, la vida y el mundo, pero no solo las vanidades del mundo, sino también lo *positivo* del mundo[22].

¿Qué significa que el cristianismo medieval se convirtió en una religión «anticósmica»? Básicamente, que durante la Edad Media europea se consolida el dualismo ontológico entre los dos reinos (la materia y el espíritu), pero también el dualismo político entre los dos poderes (el temporal

---

inteligible, el hombre debe ser visto como un agente libre y racional, capaz de actuar y decidir moralmente; como habitante del mundo sensible, por el contrario, el hombre está sometido al poder heterónomo de sus inclinaciones, necesidades y afectos. Cfr. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres,* cit., p. 98. Feuerbach intentará superar este dualismo, a fin de ofrecer una imagen unitaria del hombre centrada en la noción de *Gattungswesen,* como veremos luego. Imagen que guarda resemblanzas con la antropología que Herder defiende en su libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.*

[21] Lo que Feuerbach está diciendo es que el cristianismo arrastra consigo dos herencias contradictorias: de un lado la herencia universalista que le conecta con el mundo grecolatino; de otro lado la herencia gnóstica que le conecta con las religiones orientales. Esta herencia gnóstica será la que se exprese en sectas protestantes como el pietismo.

[22] L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza,* cit., p. 11.

y el espiritual). Al considerar que el mundo natural es la fuente de todo mal, el cristianismo medieval se pone en contra de la unidad fundamental del cosmos. Divide lo que, esencialmente, no es divisible. Pero tal división tendría que pagarla con un precio alto. Al despreciar el mundo de la naturaleza, el cristianismo medieval fomenta un rechazo a la investigación científica y al desarrollo de las artes, asuntos considerados como fuente de vanidad e incluso de herejía: «El espíritu humano perdió de vista la naturaleza y la consideró como a un extraño oculto, visto solamente desde la superficie [...]. A pesar de que tan solo algunos se dedicaron en la Edad Media al estudio de la naturaleza, cultivado en algunos conventos y escuelas por parte de letrados mundanos, estas ciencias ocuparon un lugar subordinado para el espíritu humano y tuvieron apenas una existencia limitada y miserable»[23].

Como hemos dicho, para Feuerbach existen dos principios constitutivos del cristianismo, el universalismo y el gnosticismo, que durante toda la época medieval estuvieron enfrentados. Hacia el siglo XII, y en la medida en que se consolidaba el feudalismo, la herencia gnóstica fue puesta a raya –por lo menos temporalmente– por la filosofía escolástica. A pesar de que estaba al servicio de la Iglesia, Feuerbach ve en la escolástica un auténtico interés por el desarrollo de la razón y la investigación libre. «Ella convirtió el contenido de la fe en contenido del pensamiento y levantó al hombre desde la esfera de la fe absoluta hacia la esfera de la duda, la investigación y el conocimiento. En la medida en que sometió a prueba y buscó razones para explicar los dogmas basados en la autoridad de la fe, consiguió traer al mundo otro principio diferente al de la Iglesia, el principio del espíritu pensante y la autoconciencia de la razón»[24]. Sin embargo, todo esto no evitó que la filosofía fuera colocada como disciplina auxiliar al servicio de la teología, con lo cual la razón quedó subordinada a principios dogmáticos no susceptibles de revisión crítica. «De este modo, el contenido de la teología se convirtió en el contenido principal del espíritu pensante»[25]. Incapacitada para elevarse hacia el concepto de la unidad fundamental de todas las cosas, la razón medieval se torna esclava de la Iglesia, que eleva pretensiones absolutas por encima del Estado.

Llegamos con esto al *tercer momento* de la historia de la razón que Feuerbach emprende en la Introducción a su libro *Geschichte der neuern Philosophie.* Hegel había dicho en sus *Lecciones sobre filosofía de la histo-*

---

[23] *Ibid.,* p. 17.
[24] *Ibid.,* p. 21.
[25] *Ibid.,* p. 18.

ria que «la principal revolución del espíritu es la que se lleva a cabo con la Reforma de Lutero»[26]. Ya veíamos cómo, en los *Gedanken,* Feuerbach comparte la valoración positiva que hace Hegel de Lutero y culpa a los pietistas de haber traicionado las ideas del gran reformador. Sin embargo, esta valoración cambiará en el primer tomo de la *Geschichte.* Ahora Feuerbach dice que esa «revolución del espíritu» impulsada por Lutero es heredera directa del gnosticismo cristiano-medieval y reproduce el dualismo entre el mundo espiritual y el mundo material, arrastrando de este modo el carácter «anticósmico» del cristianismo medieval hacia el mundo moderno. Feuerbach acepta lo dicho por Hegel, en el sentido de que no es posible comprender la Modernidad sin la figura de Lutero, pero afirma que, precisamente *por ello,* la filosofía moderna recibirá el dualismo medieval como herencia maldita con la que tendrá que lidiar.

En efecto, la tesis que desarrolla Feuerbach en su libro *Geschichte der neuern Philosophie* es que el dualismo gnóstico entre la materia y el espíritu continuó vivo durante el tercer momento de la historia de la razón (la filosofía moderna), pero ahora bajo la oposición entre el «empirismo» y el «racionalismo». Bacon y Descartes se encontrarían justo al comienzo de esta oposición dialéctica. O bien la experiencia sensible es una forma privilegiada de acceso a la naturaleza que no requiere el concurso de la razón pura, como afirman los empiristas, o bien es una forma degradada o inferior de conocimiento, como dicen los racionalistas. El § 23[27] establece que la «reforma de las ciencias» introducida por Bacon es incompatible con el dualismo. No es que el filósofo inglés fuese irreligioso y menos aún ateo, sino que su método de análisis *(«novum organum»)* estaba en contravía directa con la actitud «anticósmica» del cristianismo[28]. El método de Bacon *parte* del mundo material y propone que la naturaleza sea estudiada a partir de la naturaleza misma, es decir, *comenzando* por la experiencia sensible. Dicho de otro modo, mientras que el cristianismo distancia al hombre de la naturaleza, el método de Bacon no solo lo acerca a ella, sino que eleva el ámbito de la física por encima de la verdad metafísica del cristianismo[29]. La verdad del mundo físico ya no *depende* de la lógica del pensa-

---

[26] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* cit., p. 192.

[27] Este § 23 no existía en la versión original del libro (1835), sino que fue incluido por Feuerbach para la segunda edición de 1847.

[28] «Bacon es sin duda un creyente y piadoso cristiano, pero al mismo tiempo no es creyente ni cristiano [...]. Su obra principal *Organum novum* es producto y testimonio de un espíritu que contradice la esencia del cristianismo». L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza,* cit., p. 95.

[29] *Ibid.,* p. 95-97.

miento separada de la materia, sino que se *funda* en la experiencia sensible misma. No obstante, según Feuerbach, la gran limitación del método de Bacon radica en creer que es posible un acceso *inmediato* al mundo de la naturaleza sin intervención alguna del pensamiento. Pues en todo caso, las máquinas y experimentos a través de los cuales estudiamos la naturaleza son ya un producto del espíritu[30].

El gran logro de Bacon fue rechazar el carácter dogmático de la filosofía escolástica medieval, pero su error fue lanzarse a los brazos de otra autoridad *externa* al espíritu humano: la experiencia sensible. Pues resulta una ilusión creer que solo a través de la experiencia podemos obtener un conocimiento *verdadero* de la naturaleza. Sin la actividad formal del pensamiento humano, ningún conocimiento puede reclamar validez científica. Y aquí radicó precisamente el gran aporte de Descartes. También él, como Bacon, rechaza la autoridad de la escolástica sobre la ciencia, pero en lugar de postular una nueva autoridad externa (la naturaleza, los sentidos, el cuerpo), afirma que el pensamiento no depende ni está dirigido hacia ningún objeto exterior, es decir, que la esencia de las cosas no se halla en algo que se *diferencie* del pensamiento. Con esto se prolonga el dualismo ontológico que la filosofía moderna hereda de la gnosis. Descartes establece la oposición entre la *res extensa* y la *res cogitans,* otorgando a la conciencia autorreflexiva un privilegio epistémico sobre cualquier otra modalidad cognitiva. No es que la conciencia sea el medio *a través del cual* conocemos objetos que existen ya como tales fuera del pensamiento, como afirma Bacon, sino que los objetos son *puestos* por la conciencia misma *en tanto que objetos de conocimiento.* Justo en esto radica el principio del *cogito ergo sum* descubierto por Descartes[31]. Con todo, en el § 60 Feuerbach dice que el gran defecto de la filosofía cartesiana radica en su concepción espiritualista. Al considerar al espíritu solo en relación consigo mismo (como autoconciencia), Descartes permanece atrapado en medio de la vieja oposición materia-espíritu. Ha convertido al espíritu en un ente inmaterial y vacío, liberado del cuerpo físico, recayendo así en un dualismo que separa la *res cogitans* de la *res extensa.* El cuerpo y el espíritu aparecen como dos entidades diferenciadas y opuestas en su esencia[32]. Tan vulgar es

---

[30] «Cuando por ejemplo meto mi mano en agua tibia, mis sentidos me indican categóricamente "el agua está fría", pero si miro al termómetro me doy cuenta de lo contrario. Mi juicio [subjetivo] sobre la temperatura del agua choca con el efecto que esta produce sobre el mercurio. Soy tan solo espectador, pero me hago sin embargo un juicio objetivo». *Ibid.,* p. 95.

[31] *Ibid.,* p. 36.

[32] *Ibid.,* p. 266.

este dualismo gnóstico, que Descartes se verá obligado a recurrir a la idea de Dios para garantizar la existencia del mundo material:

> Descartes no solo expresa de la forma más antifilosófica y popular la representación teológica de la mediación entre la autocerteza subjetiva y la certeza objetiva […], sino que pasa, de una manera cómoda y antifilosófica, desde la autoconciencia hacia la conciencia de Dios y su existencia[33].

Descartes se precipita en una visión «metafísica» del hombre, porque atribuye su esencia únicamente a la capacidad de autoconciencia. Pero Feuerbach entiende que el espíritu tiene que ser algo más que autoconciencia. Tiene que abarcar también el cuerpo y los sentidos, porque de lo contrario estaríamos hablando de un espíritu «muerto»[34]. Puesto que la única certeza posible que tiene el pensamiento es el hecho de que está pensando, la existencia del mundo sensible queda por fuera de toda certeza y Descartes necesita, por ello, echar mano del viejo argumento ontológico de san Anselmo. Debe recurrir «de una manera cómoda y antifilosófica» a la idea innata de Dios para poder asegurar no solo la existencia del mundo externo (sobre la cual Dios no puede engañarme, aunque los sentidos lo hagan), sino también la posibilidad misma de su conocimiento[35]. En suma, al recurrir a Dios como garantía de la existencia del mundo material y convertir el pensamiento en *causa sui,* separándolo de todo bagaje fisiológico (el acto de pensar nada en absoluto tiene que ver con el acto de comer, beber, oler, sentir, etc.), Descartes se precipita en el abismo sin fondo de la teología gnóstica cristiana.

> Semejante ignorancia de las condiciones fisiológicas del pensamiento es la base de toda psiconeumatología y de su hija, la teología, así como el principio del cristianismo, que no es otra cosa que un platonis-

---

[33] *Ibid.,* p. 269.

[34] Todavía no estamos en el terreno del «giro sensualista» que Feuerbach hará en los años 1842-1844. Sin embargo, ya en estos escritos tempranos se aprecia un rechazo de la metafísica que luego tendrá mucha influencia en todo el movimiento joven-hegeliano. Tanto Bauer y Ruge, como también Marx y Engels, rechazarán por «idealista» toda consideración abstracta del mundo basada en las categorías lógicas del pensamiento.

[35] Feuerbach señala que esto no es sino un «juego de mesa» *(Taschenspielerei),* porque convierte el resultado en presupuesto, haciendo de lo que debe ser demostrado la condición de posibilidad de la demostración misma, a la manera de un hábil prestidigitador que engaña al público con su magia. *Ibid.,* p. 304.

mo popular concentrado, una suerte pues de espiritualismo [como lo son también] el cartesianismo, el fichteanismo y el hegelianismo[36].

Feuerbach está de acuerdo con Hegel al considerar que fue Descartes, no Bacon, el verdadero padre fundador de la filosofía moderna, pues fue él quien descubrió la libertad del espíritu humano frente a todo tipo de condicionamientos externos, recogiendo de este modo el gran logro de la Reforma protestante[37]. Sin embargo, este gran descubrimiento se pagó a un precio muy alto, pues Descartes fue también un heredero del «espiritualismo» platónico-cristiano. Al postular a Dios como fundamento último de la ciencia, Descartes fracasa en encontrar la unidad entre los principios opuestos de la materia y el espíritu, y termina reproduciendo el dualismo ontológico que desprecia al cuerpo humano y a la naturaleza. Aquí Feuerbach pareciera estar dando los primeros pasos hacia la superación de la tesis gnoseocéntrica según la cual, la esencia del hombre está definida por la razón, más allá de toda consideración naturalista. Para este momento, Feuerbach sospecha que el gnosticismo espiritualista de Descartes se prolonga en la filosofía de Hegel, pero el joven filósofo no se ha movido más allá de Hegel. Está convencido de que la filosofía moderna no ha logrado superar la herencia gnóstica del cristianismo, pero entiende, como Hegel, que las semillas de esa superación deben buscarse en la herencia universalista contenida *también* en la filosofía moderna. Por eso decide complementar su *Geschichte der neuern Philosophie* con otros dos libros escritos en frenética producción. En 1836 publica *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* y dos años más tarde el importante libro *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit.* Aunque valdría la pena dedicar varias páginas al análisis del primero, quisiera dirigir mi atención solamente hacia el segundo[38].

Pero antes de ir a ello, recapitulemos de forma breve lo conseguido hasta el momento. En el primer tomo de su trilogía sobre la filosofía moder-

---

36 *Ibid.,* p. 305.

37 «Cuando Descartes dice "pienso, luego soy", esto es, *mi pensamiento es mi ser,* Lutero dice: *mi fe es mi ser.* Si aquel reconoce la unidad del pensamiento y el ser como una unidad del espíritu y la eleva a principio de la filosofía, este reconoce la unidad de la fe con el ser y la eleva a principio de la religión». *Ibid.,* p. 28.

38 Para los objetivos generales de este libro, resulta dispensioso hacerse cargo en detalle de la trilogía sobre filosofía moderna escrita por Feuerbach. El libro sobre Leibniz ha sido comentado por M. Wartofsky, *Feuerbach,* cit., pp. 89-109. Para una lectura general de la trilogía, cfr. A. Ginzio Fernández, «L. Feuerbach y la tradición filosófica», en *Endoxa* 21 (2006), pp. 239-267.

na, Feuerbach se ha mostrado como un «discípulo inconforme» de Hegel. Utilizó metodológicamente la dialéctica hegeliana para reconstruir los hilos conductores de la filosofía moderna, pero al mismo tiempo se apartó de la interpretación que hizo Hegel de esta en, por lo menos, dos puntos neurálgicos. Uno es la valoración de la Reforma protestante, que Feuerbach interpreta como una continuación del dualismo metafísico heredado de la gnosis por la teología cristiana. El otro punto es la valoración de figuras como Bacon y Descartes. Según Feuerbach, ni Bacon es un pensador «superficial», ni Descartes un «héroe del pensamiento» que pone la filosofía sobre nuevos cimientos, rompiendo con una tradición metafísica de dos milenios, tal como los presenta Hegel en sus *Lecciones.* Es verdad que la filosofía moderna propone cosas enteramente nuevas, pero no consigue romper con la tradición gnóstica. Más allá de esto, lo que se perfila en el libro es que Feuerbach avanza lentamente hacia una visión inmanentista del hombre que, si bien no escapa del radio de influencia hegeliana, insinúa ya que el «ser genérico» viene marcado por variables naturalistas. *Wesen* y *Existenz* no serían entonces dos planos ontológicos diferentes de la vida humana, sino dos polos de un mismo plano *inmanente* relacionados entre sí de manera dialéctica. Pero no vayamos tan rápido. No estamos todavía en el umbral del «giro sensualista» que Feuerbach exhibirá en sus textos posteriores.

El dios de los filósofos

Resulta extraño que después de ocuparse de figuras señeras como Descartes, Hobbes, Spinoza y Leibniz, ahora Feuerbach quiera escribir un libro sobre una figura «menor» de la filosofía moderna como Pierre Bayle, un pensador completamente ignorado por Hegel. Algunos han visto en este gesto una alusión a la situación personal vivida por el propio Feuerbach en aquellos años, quien luchaba por liberarse de la influencia teológica heredada de Hegel[39]. Y en realidad no es extraño pensar a Bayle como el «alter ego» de Feuerbach: había sido un pensador protestante expulsado de Francia, profesor de filosofía en la Academia de Sedan y en la

[39] Rawidowicz ha dicho que el volumen sobre Bayle es un «libro confesional» de Feuerbach, una especie de *Bekenntnissbuch.* Cfr. S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie,* cit., p. 51. Wartofsky afirma que Feuerbach se identifica personalmente con el rechazo de la teología que hace un pensador de raíz protestante como Bayle: «Así como Bayle se enfoca en primer lugar en la crítica de la fe teológica dogmática, lo mismo hace Feuerbach». M. Wartofsky, *Feuerbach,* cit., p. 116.

Universidad de Róterdam, buen conocedor de la obra Descartes y Spinoza, defensor de la incompatibilidad entre la razón y la fe. De él dijeron Marx y Engels que no solo había sido «el último metafísico en el sentido del siglo XVII y el primer filósofo en el sentido del siglo XVIII», sino que también «anunció la sociedad atea» y «preparó la entrada de Francia en el materialismo»[40]. ¿Tal vez Feuerbach pensaba que estaba llamado a tan grandes empresas filosóficas como las que había realizado Bayle? Lo cierto es que el tercer libro de la trilogía es diferente a los dos anteriores. Tiene un carácter menos académico, más experimental y desprolijo, como eran los propios textos de Bayle; además se enfoca en un tema que el francés privilegió por encima de todos: el dualismo entre la fe y la razón. Diríamos, con Wartofsky, que se trata de un libro «transicional» que anuncia varios de los temas abordados luego por Feuerbach en su obra más madura.

La hipótesis de la que parte Feuerbach ha sido establecida ya en el primer volumen de su trilogía: debido a su herencia gnóstica, el cristianismo de la Edad Media postula una dicotomía ontológica entre la materia y el espíritu. Pero en su nuevo libro no es el *dualismo ontológico* lo que le interesa, sino una derivación de este, el *dualismo epistémico,* vale decir, la dicotomía entre la razón y la fe como formas opuestas de conocimiento. Feuerbach, sin embargo, deja claro desde el comienzo que una cosa es la *fe* y otra cosa es la *Iglesia* cristiana, y en particular la *teología* cristiana, distinción que, como veremos, será muy importante para su libro *Das Wesen des Christentums.* El dualismo entre la razón y la fe, en el que ahora se concentra, no es un tema postulado por la fe cristiana, sino por la Iglesia y la teología cristianas. No es algo que corresponde, por tanto, a la doctrina de Cristo *(Lehre Christi),* sino al cristianismo en tanto que *religión positiva* y su expresión más excelsa, la teología especulativa en su versión

---

[40] K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik,* en *Marx Engels Werke,* Band 2, Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlín, Dietz Verlag, 1990, p. 134. No hay evidencia alguna de que Marx hubiera conocido el libro de Feuerbach sobre Bayle. Sin embargo, establece una comparación entre ambos sobre la base de la común lucha contra la teología especulativa: «El hombre que teóricamente desacreditó la metafísica del siglo XVII y toda metafísica fue Pierre Bayle. Su arma fue el escepticismo, labrado desde las mismas fórmulas mágicas de la metafísica. Partió inicialmente de la metafísica cartesiana. De igual modo que Feuerbach, quien en su lucha contra la teología especulativa fue llevado a combatir la filosofía especulativa, justo porque reconoció la especulación como el último bastión de la teología y porque debía obligar a los teólogos a renunciar a su seudociencia para volver a la fe vulgar y repugnante, también Bayle promovió la duda religiosa y la convirtió en duda de la metafísica que sostenía a esa fe». *Ibid.*

protestante[41]. Como ya vimos en la sección anterior, el blanco de Feuerbach es el pietismo que ha traicionado los principios de la Reforma luterana y derivado en una teología que niega al hombre los derechos del conocimiento racional y le chantajea moralmente. Una teología que, además, se ha puesto al servicio del Estado prusiano que quiere devolver a la humanidad por detrás de la Revolución francesa.

En el tercer volumen de su trilogía, Feuerbach profundiza sus anteriores críticas a la Reforma protestante, diciendo que esta contribuyó a la prolongación del dualismo y el nominalismo en el mundo moderno. Es cierto que la Reforma suprimió el celibato y devolvió al hombre su dignidad en tanto que miembro de la comunidad política. «Pero el protestantismo, tal como se realizó en la Iglesia, liberó al hombre solo en su dimensión *práctica,* no en su dimensión *teórica e intelectual.* No reconoció ni satisfizo los derechos del conocimiento, ni las pretensiones de la razón. Continuó preso en la vieja barbarie y promulgó artículos de fe que contradecían la razón y que, sin embargo, presentó como verdaderos»[42]. Es verdad que Lutero emancipa al hombre de la sujeción a la que estaba sometido por la autoridad de la Iglesia católica, pero tan solo para encerrarlo en una cárcel todavía peor. ¿Por qué razón? Porque al afirmar que del hombre mismo no se puede esperar nada, que la certeza es una cuestión de gracia y no de obra, que la salvación se funda solo en el poder de Dios y no en el poder del hombre, Lutero profundiza el dualismo entre razón y fe. La razón debe humillarse ante la autoridad de la fe[43], lo que trajo como resultado una *degradación del hombre.* Al revés de lo que había dicho en los *Gedanken,* Feuerbach dice ahora que Lutero recogió la herencia gnóstica del cristianismo (su línea oriental) y con ello se puso en contradicción con la herencia universalista (su línea greco-latina), lanzando al hombre a vivir en contradicción consigo mismo. La Reforma coloca a la razón en enemistad con la fe y le pide al hombre que *abandone* la primera, si es que quiere obtener los beneficios de la segunda. Mediante este *chantaje moral,* la Reforma protestante coloca al hombre moderno en una situación imposible: si opta por seguir

---

41 Tal como hiciera Hegel en sus escritos de juventud (que Feuerbach no conoció), nuestro filósofo no habla del cristianismo como «fe», sino como «religión positiva», de lo que se desprende la distinción entre la fe y la teología cristiana, que resultará clave para entender la argumentación que Feuerbach presentará luego en su obra principal, *Das Wesen des Christentums.*

42 L. Feuerbach, *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosopie und Menschheit,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IV, Berlín, Akademie Verlag, 1967, p. 18.

43 *Ibid.,* p. 33.

los caminos de la razón y la ciencia, se pondrá de inmediato en contra del camino de salvación que propone la religión. Lo cual significa que, si no quiere ser ateo, el científico se verá obligado a realizar un *salto mortale,* un *salto de fe,* tal como decía Jacobi.

Como puede verse, todo esto no es más que un eco de las discusiones llevadas a cabo en la Alemania del siglo XVIII en torno al *Pantheismustreit.* En la primera parte vimos cómo Jacobi (contra Spinoza) quiso restituir el dualismo epistémico entre la razón y la fe, que consideraba un pilar básico de la religión cristiana. La razón humana, decía Jacobi, es incapaz de acceder al fundamento último de las cosas, por lo que se hace imprescindible dar un *salto mortale.* Esto significa que, si alguien quiere conocer la causa última de todos los fenómenos naturales, tendrá que *abandonar la razón* y lanzarse ciegamente a los brazos de la fe, tal como enseñaba Lutero. Jacobi se opone de este modo al espíritu racionalista de la Ilustración, porque sospechaba que ella trae consigo el *ateísmo* (como en el caso de Spinoza) y destruye la creencia en un Dios personal y transcendente. Feuerbach, por su parte, quiere combatir esta herencia gnóstica del cristianismo y recuperar su herencia universalista, por lo cual recurre a una figura como Pierre Bayle, vinculada directamente al proyecto de la Ilustración. Como bien decía Marx, Bayle no fue solo el primer filósofo que denunció la teología como «seudociencia», sino el primero en demostrar que no es el ateísmo, sino la religión, la fuerza que corrompe y aliena el instinto comunitario del hombre. Presentar a Bayle como *precursor* de la Ilustración será entonces la estrategia que utilizará Feuerbach en el tercer volumen de su trilogía. Tal estrategia tiene dos momentos: primero, mostrar a Bayle como un crítico radical del dualismo que coloca a la fe por encima de la razón; segundo, mostrar a Bayle como un crítico del dualismo que separa la razón y la moral, colocando a esta última del lado de la religión.

En efecto, Feuerbach quiere mostrar que Bayle fue uno de los primeros filósofos modernos, junto con Spinoza, que criticó la creencia en los milagros, deslegitimando así el dualismo entre la fe y la razón. En su libro *Pensées diverses sur la comète de 1680,* Bayle critica las supersticiones religiosas que se hicieron visibles con motivo de la aparición del cometa Halley en 1680. El blanco de los dardos de Bayle son las autoridades de las Iglesias calvinistas en Francia, en especial los teólogos, que buscaban explicaciones sobrenaturales a este fenómeno natural. Según Bayle, la aparición del cometa tiene que ser explicada recurriendo únicamente al uso de la razón, en lugar de invocar supersticiones tales como el milagro divino o el presagio que anticipa una desgracia. No es por tanto la fe, sino la ciencia, el único medio para explicar las causas de un fenómeno natural.

Feuerbach encuentra en Bayle toda la munición que necesita para mostrar que la teología protestante no puede ser una ciencia, debido a que *presupone* las verdades de la fe. El espíritu de la teología no es el espíritu de la ciencia, dice Feuerbach, porque la ciencia no recurre a ningún tipo de verdad religiosa: «No hay una matemática pagana o cristiana, no hay una lógica, psicología o metafísica pagana o cristiana, no hay una filosofía pagana o cristiana»[44]. La ciencia trabaja con las herramientas universales del pensamiento humano, como vio Descartes, mientras que la teología es siempre un emprendimiento *particular.* Es decir, que la teología protestante no puede ser sino teología *cristiana,* mientras que la ciencia no puede ser sino ciencia «sin más»[45]. Por eso el interés religioso –que anima a la teología– no hace otra cosa que impedir el libre desarrollo de la razón, lo cual constituye un acto de violencia contra las potencias genéricas del hombre. «La teología, con su creencia en los milagros, con sus representaciones de lo sobrenatural y lo extramundano [...] ha enajenado *(entfremdet)* al hombre de la naturaleza; le ha robado su capacidad de empatizar con ella»[46].

Feuerbach utiliza la categoría «enajenación» para referirse al modo en que la teología impide que el hombre se apropie de la naturaleza y «empatice» con ella *(hineinfühlen)* a través del conocimiento. La tendencia específica de la teología protestante es derivar las cosas de la *voluntad de Dios,* por lo que su principio no es la razón sino la arbitrariedad. Jacobi decía que si Dios ha creado el mundo *de la nada,* resulta inútil buscar alguna causa «racional» detrás de este milagro. La voluntad no puede tener una causa racional que la explique, pues entonces dejaría de ser libre. Pero Bayle no estuvo dispuesto a dar el *salto mortale* que pedían los teólogos calvinistas del siglo XVI cuando apareció el cometa Halley. Entendió que el principio de la ciencia no puede ser el azar y la arbitrariedad, por lo que es absurdo recurrir al milagro para explicar las causas del cometa. El milagro es una representación religiosa, no una conceptualización científica. Por eso dice Feuerbach que «la *fe* en el milagro es la *esencia* del milagro» y agrega luego, recordando a Bacon, que lo que hace que el milagro

---

[44] *Ibid.,* p. 30.

[45] «¿Cuál es el principio fundamental de la diferencia entre la teología y la ciencia? Es este: el fundamento de la teología es el *milagro,* mientras que el fundamento de la ciencia es la *naturaleza de las cosas,* es decir, la razón como madre de la medida y la necesidad». *Ibid.,* p. 45.

[46] *Ibid.,* p. 40. Aquí se emplea por primera vez en la obra de Feuerbach la categoría «alienación» *(Entfremdung),* de la cual nos ocuparemos más adelante.

sea milagro no es objeto de la experiencia sensible, por lo cual tampoco es un objeto de ciencia, sino de fe religiosa[47].

El segundo movimiento emprendido por Feuerbach en este libro consiste en atacar la separación entre moral y religión. Los teólogos calvinistas, horrorizados por la influencia de Spinoza, habían dicho que el ateísmo es una prueba de la decadencia moral. Es decir, que alguien que es ateo tiene que ser necesariamente una persona inmoral, pues la moral no puede venir sino de la creencia en Dios. Frente a esto, Bayle dice que la experiencia demuestra todo lo contrario. Los crímenes más horribles de la historia de la humanidad no han sido cometidos por ateos, sino por creyentes, de modo que la «tendencia al mal» *(Neigung zum Bösen)* no depende en absoluto de creer o no creer en Dios. La religión cristiana es culpable de haber fomentado matanzas indecibles. ¿Podría decirse acaso que quienes perpetuaron estos crímenes eran ignorantes de Dios? De ninguna manera. La gente sin religión no se comporta peor que los cristianos. Esto debido a que la moral no depende de la religión, sino del uso de la razón, que es una facultad humana. Aquí Feuerbach sigue a Kant cuando afirma que «hay leyes del pensamiento que son independientes de la arbitrariedad o de la voluntad de los hombres y son verdaderas por sí mismas»[48]. Las virtudes morales de los hombres no dependen, por tanto, de la religión particular que profesan, sino de la naturaleza racional del hombre. Son virtudes conocidas y practicadas por todos los hombres en tanto que seres racionales. De lo cual se sigue, dice Feuerbach citando a Bayle, que «una sociedad de ateos está capacitada para realizar los valores morales y cívicos de la misma forma que todos los demás»[49]. Nace de este modo el motivo del «ateo virtuoso», que se hará muy popular durante todo el siglo XVIII.

Con todo, debemos cuidarnos de sobreinterpretar afirmaciones como esta. Marx no estaba en lo cierto al afirmar que Bayle fue el primer filósofo en «anunciar la sociedad atea»[50], pues en realidad el pensador francés nunca fue ateo en el sentido que Marx entendía esta palabra. Y tampoco lo era Feuerbach, al menos para 1838[51]. Cuando este habla de ateísmo, debemos tomar la expresión de manera dialéctica: el ateísmo no significa otra cosa que la *superación del teísmo,* es decir, de la creencia en un Dios

---

[47] *Ibid.,* pp. 53-54.

[48] *Ibid.,* p. 66.

[49] *Ibid.,* p. 65.

[50] K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik,* cit., p. 134.

[51] Al final de esta segunda parte del libro veremos cómo Feuerbach evolucionó hacia una suerte de ateísmo humanista y republicano.

personal que gobierna el mundo desde afuera y con base en su propia voluntad. Feuerbach entiende que el gran logro de la filosofía moderna ha sido preparar el paso del teísmo al panteísmo (y no a la antropología, como diría luego). El pensamiento de filósofos como Spinoza y Hegel no necesita explicar la naturaleza y la historia desde causas *exteriores* a ella misma y recurriendo a una voluntad arbitraria, sino a partir de sus propias leyes inmanentes; pero tampoco necesita explicar el buen o mal comportamiento de los hombres recurriendo a la fe religiosa, sino a la libertad inmanente de los seres humanos. Es justo esta *rehabilitación de lo intramundano* lo que Feuerbach tanto valora en la filosofía de Pierre Bayle. Aunque un individuo no sea cristiano, aunque ni siquiera crea en Dios, su naturaleza moral en tanto que humano le permitirá conocer y practicar las virtudes cívicas necesarias para hacer de *este mundo* un lugar de convivencia. Este es, precisamente, el punto que Feuerbach quiere enfatizar con la defensa que hace Bayle del ateo virtuoso:

> La razón, la consideración por los bienes comunes, el honor humano y la abominación por la injusticia, harían que un espinosista se abstuviera de hacer el mal a su prójimo. Pero alguien que está convencido de que la construcción del reino de Dios exige la destrucción de los herejes, un hombre semejante, digo, pisoteará sin consideración todas las leyes de la moral[52].

A quién debemos atribuir la bondad de los actos morales, ¿a Dios o a los hombres? Feuerbach, siguiendo a Bayle, responde sin dudarlo: a los hombres, pues la moral es algo independiente de la religión. Los buenos hombres son buenos *por ser hombres,* no por ser creyentes. La razón y la moral no son dos cosas distintas, como proponen los teístas. Hay una *razón moral* que es la misma para todos los individuos en tanto que pertenecientes a la especie humana, con independencia de su religión particular. Las ideas de igualdad, libertad y justicia no son ideas *religiosas,* sino que son ideas *racionales,* por lo que los horrores que se cometen en nombre de la religión contradicen a la razón. De lo cual Feuerbach concluye que mientras el Dios de los teólogos cristianos (personal, voluntarista, objeto de fe, etc.) es irracional, tan solo *el Dios de los filósofos,* el Dios panteísta, es el único que puede ser racional en sí mismo[53]. Con lo cual volvemos al punto de que no es el *humanismo ateo* lo que defiende Feuerbach en sus

---

[52] L. Feuerbach, *Pierre Bayle,* cit., p. 73.
[53] *Ibid.,* p. 120.

escritos tempranos, sino el *panteísmo.* Al igual que otros teóricos alemanes de su época influenciados por Spinoza, Feuerbach está convencido que el panteísmo puede servir de base para la construcción de una sociedad que no se funde en los dualismos con los que está comprometida la monarquía absolutista de Prusia.

Sinteticemos ahora lo conseguido con nuestro rápido examen de los libros de Feuerbach sobre historia de la filosofía moderna. El principal descubrimiento de esta filosofía ha sido que la razón constituye la esencia del hombre. Sin embargo, este descubrimiento (que fortalece la tesis de la excepcionalidad humana), no ha conseguido dejar atrás la cosmovisión dualista que durante siglos arrastró consigo el cristianismo. Al afirmar que el hombre carece de las capacidades racionales suficientes para hacer *por sí mismo* la tarea de construir un mundo hecho a su medida, el gnosticismo niega la otra herencia constitutiva del cristianismo que reconoce al hombre como un ser dotado de razón universal. La aparición del cristianismo significó un progreso frente al paganismo, pues mostró que todos los hombres son libres e iguales en tanto que están dotados de *logos,* que es lo que emparenta al hombre con Dios. Sin embargo, el cristianismo reintroduce, con otro lenguaje, el *dualismo ontológico* que caracteriza su herencia «oriental». A pesar de todos sus logros, la Reforma de Lutero arrastra consigo la sombra oscura del dualismo medieval y la proyecta sobre el mundo moderno. Racionalistas y empiristas no hicieron más que reproducir el viejo dualismo ontológico, separando el ser del pensamiento y el espíritu de la materia. Tan solo filósofos como Bayle y Spinoza lograron desestabilizar las bases del dualismo gnóstico, pero sin que ello tuviera consecuencias políticas y morales para la sociedad. Particularmente en Alemania, la teología protestante –y el Estado prusiano que la sostiene– se ha convertido en el último bastión de ese viejo cristianismo dualista que impide la realización de los ideales racionales de la *Aufklärung.* Frente a este diagnóstico, Feuerbach lleva adelante su proyecto filosófico enunciado en la *Carta a Hegel:* guillotinar la cabeza del gnosticismo, mostrando que Dios y hombre, naturaleza y espíritu, ser y conciencia, razón y sensibilidad, sujeto y objeto, no son entidades separadas sino unidas dialécticamente. Con ello, el filósofo bávaro quiere devolver el hombre a la *inmanencia,* para que pueda ser dueño y administrador responsable del mundo. Así las cosas, Feuerbach está solo a un paso de presentar una visión según la cual, el hombre es el único ser supremo que debe ser reverenciado por el hombre. Pero para llegar a esta visión antropológica, tendrá primero que ajustar cuentas con la filosofía de Hegel.

VIII. FEUERBACH COMO «JOVEN HEGELIANO»

Crítica del sentimentalismo romántico

A pesar de vivir aislado en su residencia campestre de Ansbach, todavía con la esperanza de encontrar empleo en alguna universidad, la trilogía sobre filosofía moderna convirtió a Feuerbach en una figura relativamente conocida en los círculos filosóficos de Alemania. En particular el círculo de hegelianos en Berlín comenzó a verle como uno de los «suyos». Tanto es así que Leopold von Henning, director de la *Gesellschaft für wissenschaftliche Kritik,* le invitó a servir como colaborador regular de la revista que servía como órgano oficial de los discípulos de Hegel[1]. Entre 1835 y 1837 la revista publicó sus reseñas *Kritik des Anti-Hegels, Kritik des Empirismus* y *Die philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht,* en las que Feuerbach entabla duras polémicas contra los libros de Bachmann, Dorguth y Stahl, respectivamente. Los tres autores habían criticado la filosofía de Hegel desde diferentes perspectivas, por lo que sus reseñas críticas fueron vistas con gran beneplácito por el grupo hegeliano de Berlín. Ellas parecían consolidar la imagen de un joven filósofo alineado con la lectura ortodoxa que ofrecían los «viejos» discípulos de Hegel. Sin embargo, como hemos visto en las secciones anteriores, Feuerbach estaba muy lejos de ser un hegeliano ortodoxo. En sus escritos juveniles se nota ya una cierta «incomodidad» con la filosofía de Hegel, que poco a poco le iría conduciendo por fuera de su órbita.

No resulta extraño que Feuerbach haya aceptado la invitación que le hizo Arnold Ruge en 1838 para servir como colaborador de su recién inaugurada revista, los *Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst.* Como veremos en la próxima parte, Ruge fue la figura clave para la

[1] La «escuela hegeliana» se consolidó, todavía en vida del filósofo, mediante la fundación en 1827 de la *Gesellschaft für wissenschaftliche Kritik* y su órgano de expresión, la revista *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.* El gran promotor, tanto de la sociedad como de la revista en sus dos primeros años fue Eduard Gans, pero a partir de 1828 fue nombrado Leopold von Henning como secretario general. Cfr. F. Duque, *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios,* Madrid, Akal, 1999, pp. 60-63.

formación y organización de los jóvenes hegelianos como grupo, de modo que antes de la fundación de su periódico no existía el joven-hegelianismo como tal[2]. El semanario, que alcanzó a tener más de tres mil suscriptores (aunque muchos más lectores), fue fundado expresamente para combatir al órgano oficial de los hegelianos al que nos referíamos antes, los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.* Ruge quiere disputar el significante «hegelianismo» desde un lugar de enunciación no académico, sino político, y no «central» (Berlín), sino «periférico» (Halle)[3]. Para ganar adeptos a su causa, contaba con la colaboración de David Friedrich Strauß, quien tres años antes había sacado de quicio al *establishment* hegeliano de Berlín con su libro *Das Leben Jesu.* También tenía de su lado a Friedrich Wilhelm Carové, discípulo directo de Hegel que había sido miembro del ala más radical de los *Burschenschaften,* personaje «no grato» para los hegelianos ortodoxos. Ahora Ruge quería reclutar a Feuerbach y edificar con él un frente poderoso de ataque contra los «hegelitas» –como los llamaba–, aquellos académicos a los que Toews llama los «Old Right Hegelians». En su carta del 14 de octubre de 1837, Ruge dice a Feuerbach que ha leído «con gran alegría» sus «valientes y creíbles reseñas», y espera que pueda llegar a ser un colaborador regular de la revista, pues le parece importante «deshacerse de los rígidos y estereotipados berlineses», a fin de digerir el «nuevo espíritu» de los tiempos[4]. En su carta de respuesta, firmada el 15 de diciembre de 1837, Feuerbach confiesa que muchos de los libros escritos por los berlineses le producen «asco» y quisiera «tirarlos a la basura» después de leer sus primeras líneas. Si aceptó colaborar con los *Jahrbücher* de Berlín fue con la condición de que respetaran su *«libertas philosophandi»* y bajo esas mismas condiciones aceptará colaborar también con los *Hallischen Jahrbücher,* sabiendo bien de qué tipo de publicación se trataba[5]. Tenía claro que allí escribía Strauß, cuyo libro herético debió

---

[2] Wolfgang Bunzel y Lars Lambrecht han mostrado que para 1838, año en que Ruge y Echtermeyer fundan el periódico, no existía en Berlín ningún órgano que diera voz a los hegelianos que se oponían al academicismo de la revista *Gesellschaft für wissenschaftliche Kritik,* más allá del grupo *Die Freien* al que pertenecían los hermanos Bauer y Max Stirner. Cfr. W. Bunzel y L. Lambrecht, «Group Formation and Divisions in the Young Hegelian School», en D. Moggach (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates,* cit., p. 31.

[3] *Ibid.,* pp. 37-38.

[4] A. Ruge, *Arnold Ruge in Halle an Ludwig Feuerbach in Bruckberg,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 1, cit., p. 7.

[5] L. Feuerbach, *Ludwig Feuerbach in Bruckberg an Arnold Ruge in Halle,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 1, cit., p. 37.

haber generado en el filósofo la sensación de que no estaba solo en el mundo con sus críticas radicales al cristianismo[6]. Trabajando aislado en medio de la campiña bávara, necesitaba sentirse parte de una «comunidad» y compartir con ella ideas similares. Asistimos entonces al nacimiento de Feuerbach como «joven hegeliano».

A pesar de que hasta el momento Feuerbach no se había involucrado en asuntos políticos, entendía bien que el periódico de Ruge no era solo una publicación académica, sino también –y sobre todo– un órgano de oposición política. Los *Hallischen Jahrbücher* asumieron desde el comienzo una actitud combativa frente al pietismo, el romanticismo y las instituciones prusianas, posición que inmediatamente fue percibida como «extremista» por los hegelianos moderados. Rosenkranz dijo que el periódico había sucumbido a las tendencias políticas más radicales y no aceptaba ninguna contribución que no estuviera escrita en un «lenguaje dictatorial, republicano y ateo»[7]. Y ante la crítica de que el periódico apoyaba y defendía tendencias republicanas, Theodor Echtermeyer, su editor junto con Ruge, afirmó que toda verdadera filosofía debe ser «negativa» y oponerse a la «positividad» del presente[8]. Ideas que, como ya vimos, eran defendidas por el propio Feuerbach en sus escritos juveniles. Ruge lo entendió desde el comienzo y quiso por ello convencer al filósofo de colaborar en el proyecto. En particular debió impresionarle mucho su reseña crítica del libro de Friedrich Julius Stahl publicada en los *Jahrbücher* de Berlín. Aún a pesar de la precaución que hubieran podido tener los viejos hegelianos de publicar en su revista un ataque a una figura tan poderosa como Stahl, y del temor de sepultar definitivamente sus últimas oportunidades de adelantar una carrera académica, Feuerbach decide en 1835 aceptar la invitación de Henning para escribir una reseña crítica. Detalle que Marx no tuvo en cuenta cuando dijo que Feuerbach se ocupaba mucho de la naturaleza y demasiado poco de la política. De ninguna manera puede decirse que Feuerbach era un pensador apolítico, como mostraremos durante el resto de la segunda parte[9].

---

[6] A pesar de que, como veremos, Feuerbach se distanciará luego claramente de Strauß.

[7] D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx,* Londres, The MacMillian Press, 1969, p. 29.

[8] W. Eßbach, *Die Junghegelianer,* cit., p. 166.

[9] Todavía en este momento, Feuerbach aspiraba a encontrar una plaza como profesor en Erlangen, pero sabía que las autoridades de la universidad le miraban con sospecha. Feuerbach sabía que una reseña crítica del libro de Stahl era el clavo final de su ataúd académico, ya que Stahl formaba parte del Senado de la universidad. Cfr. F.

Ya en la primera parte decíamos que Friedrich Julius Stahl estaba vinculado a las tendencias más conservadoras de Prusia y que, de la mano de Jacobi y de la «filosofía positiva» de Schelling, intentaba fundar el Estado en la revelación cristiana (movimiento definitorio de aquello que hemos llamado «Teología política de la Restauración»). Stahl rechazaba el proyecto de la Ilustración y afirmaba que la orientación ética que el súbdito necesita no proviene de imperativos morales descubiertos por la razón humana, sino de la obediencia a la voluntad de Dios. Además, emprende una crítica del panteísmo y afirma que la libertad humana depende de que los hombres han sido creados a imagen y semejanza de Dios, es decir, que somos libres porque, al igual que Dios, tenemos individualidad y personalidad. En la reseña crítica del libro, Feuerbach señala que Stahl niega las capacidades genéricas de la razón humana y por eso cree que los dos más grandes filósofos modernos –Hegel y Spinoza– no son más que «paganos sin Dios» *(gottlose Heiden)* que pertenecen al «reino de las tinieblas» *(Schattenreich).* Sin embargo, afirma Feuerbach, Stahl debería mirar la viga que llevaba en su propio ojo antes que criticar la paja en el ojo ajeno. ¿Acaso toda la argumentación de su libro no utiliza los principios lógicos de esa razón que tanto condena? Su crítica de la razón es, entonces, una *autocontradicción performativa.* Pero su mayor error, dice Feuerbach, es identificar los principios de la política con los principios del cristianismo, lo cual le acerca tanto a la metafísica de la personalidad de Jacobi como a la filosofía positiva de Schelling, es decir, al más *absurdo misticismo*[10]. Sin duda este rechazo del conservatismo político y sus simpatías cada vez más claras por el republicanismo fueron los factores que precipitaron el acercamiento de Feuerbach hacia el círculo progresista de Ruge.

Para los *Hallischen Jahrbücher* Feuerbach escribió varias colaboraciones, pero tan solo me ocuparé de dos de ellas. La primera, de 1839, se titula *Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der «Leo-Hegelsche Streit» beurteilt werden muß*[11], publicada en dos números consecutivos de la revista[12].

Tomasoni, *Ludwig Feuerbach,* cit., p. 164. Pero aun así, tuvo el coraje de saltar al ruedo de la opinión pública y posicionarse en contra de los filósofos conservadores de la época, como muestra también su apoyo a Ruge en la disputa con Leo.

[10] L. Feuerbach, *Die Philosophie des Rechts nach geschichlicher Ansicht von Friedrich Julius Stahl,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band VIII, *Kleinere Schriften I,* Berlín, Akademie Verlag, 1982, pp. 24-43.

[11] *El punto de vista verdadero desde el que debe ser juzgada la disputa entre Leo y los hegelianos.*

[12] No me ocuparé aquí sino de la primera parte del artículo, publicada en los n.os 61 y 62 de la revista. La segunda parte, que lleva como título *Über Philosophie und*

Con la figura de Heinrich Leo ya nos hemos encontrado en la primera parte. Decíamos que era profesor ordinario de Historia en la Universidad de Halle –ciudad base de la revista de Ruge– y que a pesar de haber sido en su juventud miembro del ala más radical de los *Burschenschaften,* poco a poco se fue volviendo un defensor ardiente del proyecto conservador de la Restauración y un fanático adepto del pietismo más recalcitrante. Además, emprende un ataque directo contra las tesis defendidas por David Friedrich Strauß, a quien considera el líder visible de una peligrosísima secta de intelectuales ateos llamada los «hegelingos». Sin embargo, la reseña de Feuerbach no se refiere directamente al panfleto *Die Hegelingen* (1838), de cuyo contenido ya nos ocupamos, sino a un artículo en el que Leo toma posición en el célebre *Kölner Kirchenstreit* (conflicto entre la Iglesia católica y el Estado prusiano) y donde sugiere que católicos y liberales han formado una alianza malvada para derrocar al Estado prusiano, apoyados por una secta filosófica que denomina la «junghegelschen Rotte» (pandilla joven-hegeliana), refiriéndose a los redactores de los *Hallischen Jahrbücher.* De entrada, Feuerbach coloca la discusión en un escenario mucho más amplio[13]. No se trata de establecer quiénes son los «verdaderos hegelianos» –para lo cual un *historiador* como Leo no puede servir como «juez competente»–, sino de entender que lo que está realmente en juego es la diferencia entre la religión y la filosofía. Este es el «punto de vista verdadero» desde el que debe entenderse la polémica[14]. Establecido esto, Feuerbach dice que la posición de Leo es típica de aquellos *pietistas* que señalan como «ateos» a todos los filósofos que señalan críticamente los *límites* de la religión. Ocurrió antes con Aristóteles en la Edad Media, con Descartes en el siglo XVII, y ahora se repite la historia con los jóvenes hegelianos, justo en la Universidad de Halle, donde un siglo antes (1723) el teólogo pietista Joachim Lange acusó al filósofo Christian Wolff de ser

---

Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit, está referida a la supuesta tendencia «anticristiana» de la filosofía de Hegel.

[13] El artículo en cuestión fue publicado en 1838 en el *Evangelischen Kirchenzeitung* y es una «carta abierta» dirigida al intelectual católico Joseph Görres con motivo de su panfleto «Athanasius», en el que atacaba al Estado prusiano por negar la autonomía de la Iglesia católica. Recordemos que el rey de Prusia había hecho detener al arzobispo de Colonia por negarse a celebrar matrimonios mixtos (entre católicos y protestantes) a menos que los padres garantizaran la educación católica de los hijos. Lo cual, desde luego, suponía un desafío directo a la autoridad del Estado protestante.

[14] De esta polémica, denominada por Feuerbach el «Leo-Hegelschen Streit», me ocuparé en la tercera parte.

ateo. La polémica de Leo con los hegelianos no sería entonces otra cosa que el mismo «repollo pietista masticado de 1723»[15].

En su crítica a la posición de Leo, Feuerbach echa mano de algunos motivos ya presentados en su libro sobre Bayle. No me refiero a la figura del «ateo virtuoso», sino a la tesis de que el protestantismo, y en especial el *pietismo,* supone un peligro para el bienestar espiritual de la humanidad[16]. Los teólogos pietistas no son otra cosa que fideístas que apelan a la creencia popular en los milagros, la autoridad de la Biblia y la inmortalidad del alma para desacreditar las capacidades de la razón humana. De ahí su «odio profundo a la filosofía». Pero Feuerbach deja claro que la filosofía no está en contra de la «fe del creyente» *(Gläubigen),* sino de la «fe del letrado» *(Gelehrten),* es decir, del teólogo[17]. La crítica filosófica no es contra la religión en sí misma –a la que Feuerbach considera un fenómeno históricamente necesario–, sino contra el modo en que los teólogos protestantes buscan *justificar* la religión[18]. Ya vimos antes cómo Spinoza y Bayle fueron los primeros filósofos modernos en adelantar este tipo de crítica. Pretender, por ejemplo, que los milagros son fenómenos que contradicen las leyes de la naturaleza –descubiertas y establecidas por la razón humana– no es otra cosa que un acto de *inhumanidad.* En realidad, como ya dijo en *Bayle,* la teología no es una ciencia en absoluto. Mientras que la ciencia y la filosofía trabajan con las herramientas *universales* del pensamiento humano, la teología no dejará nunca de ser un emprendimiento *particular.* Esto debido a que el propósito de la teología no es descifrar los secretos de la naturaleza con base en el uso de la razón, sino reflexionar sobre los principios de la religión, que están basados en el *sentimiento.* De modo que la teología protestante, y en particular la pietista, no es más que una «teología sentimental» *(Gefühlstheologie).* Aquí Feuerbach retoma la

---

15 L. Feuerbach, *Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der «Leo-Hegelsche Streit» beurteilt werden muß,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IX, *Kleinere Schriften II (1839-1846),* Berlín, Akademie Verlag, 1982, p. 213.

16 «Un historiador asume ahora el papel de Joachim Lange, su honorable predecesor, para señalar que la Historia, sin el sentido común, no mejora ni educa a la humanidad, sino que la devuelve en 1838 al mismo punto en el que estaba en 1723». *Ibid.,* p. 209.

17 *Ibid.,* p. 217.

18 «La filosofía no lucha contra la fe misma –que queda fuera de su competencia–, sino contra las teorías de la fe *(Glaubentheorien),* es decir, contra la fe que ha quedado en manos de los “señores letrados” (para servirme de una expresión de Hegel) que convierten la inmediatez de la fe popular en un objeto abstracto y científico, al menos en su forma». *Ibid.,* p. 216.

diferencia establecida por Hegel entre la religión y la filosofía, de la cual ya hablamos en la primera parte y a la que volveremos más adelante:

> La base de la filosofía es el pensamiento *(Denken)* y el corazón *(Herz)* –pues pensar no significa solo tener una cabeza organizada, sino un corazón libre–, mientras que la base de la religión es el temperamento *(Gemüt)* y la fantasía. El temperamento espanta y avergüenza la determinación y el límite que pertenecen al concepto de la ciencia [...] porque los ve como una barrera. El temperamento envuelve su objeto en una oscuridad misteriosa y se orienta por tanto hacia la interpretación y el sentimiento[19].

Con su reseña contra Leo, Feuerbach pone el dedo en la llaga por la que sangran los teólogos que apoyan al régimen de la Restauración. Su odio visceral contra los «hegelingos» radica en que son ellos quienes diagnostican la enfermedad que corroe como un cáncer a la sociedad alemana y le impide asimilar los ideales de la Ilustración. Señalar los límites del dualismo, mostrar su incapacidad para dar cuenta de la unidad fundamental de todas las cosas, es algo visto por nuestro filósofo como una «cuestión de honor» *(Ehrensache)* para la humanidad[20]. En ello radica la misión emprendida por la revista de Ruge, justo en medio de un reducto «pietista» como la ciudad de Halle. Semejante espaldarazo debió de haber sido celebrado por los editores de los *Hallischen Jahrbücher* como una prueba de que ya Feuerbach era uno de los «suyos»[21].

La segunda reseña que publicó Feuerbach para el periódico de Ruge, en marzo de 1838, fue la del libro *Kritik des Idealismus* del filósofo y jurista Friedrich Dorguth, muy admirador de Schopenhauer. Esta reseña nos deja ver que el «materialismo» al que se refiere Feuerbach en 1838 no era un bloque teórico en contraposición a otro bloque llamado «idealismo», como suponían Marx y Engels. Por «materialismo» entiende Feuerbach la tesis de que el pensamiento puede ser visto como un «acto del cerebro» *(Hirnakt),* como afirmaba Dorguth[22]. Si la razón fuera solo un

---

[19] *Ibid.,* 214.

[20] *Ibid.,* p. 218.

[21] En realidad, se equivocaban. Feuerbach andaba un poco prevenido debido a la censura que se cernía sobre el periódico de Ruge. Este tuvo que convencerle de que su «libertad filosófica» sería garantizada y que sus textos no serían intervenidos por los editores. Cfr. F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach,* cit., p. 192.

[22] «Si es verdad que el espíritu depende de la materia y sufre intromisiones por parte de esta, entonces ella es el órgano principal y el pensamiento es un adjetivo cuyo

producto del cerebro, una actividad derivada, que tiene una base anatómico-fisiológica, entonces el hombre quedaría rebajado a etapas ya superadas por la historia de la cultura. Feuerbach no defiende aquí una posición «idealista» según la cual, los productos de la mente humana gozan de autonomía frente al cuerpo, sino que está defendiendo el triunfo de la especulación científica en contra del empirismo vulgar. Por eso dice que «el sistema copernicano es el triunfo glorioso alcanzado por el idealismo sobre el empirismo, el triunfo de la razón sobre los sentidos. El sistema copernicano no es una verdad de los sentidos, sino una verdad de la razón»[23]. Sin embargo, todavía estamos lejos del Feuerbach «sensualista» que tanto admiraba Marx.

Filosofía con supuestos

Pero fue sin duda el artículo *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*[24] el que acercó definitivamente a Feuerbach al movimiento joven-hegeliano y lo convirtió en su indiscutible líder filosófico. El artículo, visto por Feuerbach como un «fragmento», fue publicado por Ruge en septiembre de 1839 y se convirtió rápidamente en el texto de referencia para una toma de distancia crítica frente a la filosofía de Hegel. Recordemos que esta distancia había sido manifestada ya por Feuerbach en su *Carta a Hegel* de 1828. Vimos cómo en sus obras anteriores, el filósofo bávaro sospecha que Hegel es heredero del dualismo cristiano y en ello radica la más grande limitación de su filosofía. En unas notas escritas en 1827 y publicadas después en los *Fragmente,* Feuerbach expresaba sus dudas sobre si era posible –como afirmaba Hegel en la *Lógica*– pasar dialécticamente del pensamiento al ser y de la lógica a la naturaleza[25]. Y en la *Carta a Hegel* hablaba

---

género se orienta hacia el género de su sustantivo, de tal manera que el pensamiento es una materia de otro tipo a la que conocemos como materia, pero en esencia es idéntica con ella en cuanto a su ser genérico *(Gattung).* Esta relación de dependencia nos conduce necesariamente al materialismo absoluto». L. Feuerbach, *Zur Kritik des Empirismus,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band VIII, *Kleinere Schriften I,* Berlín, Akademie Verlag, 1982, p. 150.

[23] *Ibid.,* p. 154. En este sentido, Feuerbach se mueve todavía en el idealismo antropocéntrico de Kant, para quien los descubrimientos de la ciencia moderna no remiten a la realidad tal como es en sí misma, sino a las leyes absolutas de la razón.

[24] *Para una crítica de la filosofía hegeliana.*

[25] «¿Cómo se relacionan el Pensamiento con el Ser y la Lógica con la Naturaleza? ¿Está fundamentado el paso *(Übergang)* de uno a otro? ¿En qué radica el principio y la

de abolir el gnosticismo que *hasta hoy* está en la base de las representaciones del mundo tanto religiosas como filosóficas, dando a entender que Hegel mismo no había logrado cumplir ese propósito. Esta sospecha juvenil encontrará su forma definitiva en *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* sin dudas el documento filosófico más importante de todo el movimiento joven-hegeliano, por lo menos hasta la redacción de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx en 1844[26].

La tesis central de Feuerbach es que el *sistema filosófico* de Hegel se halla atrapado en una contradicción interna que no puede resolver y que termina por minarlo desde adentro. Tal contradicción radica en que *pretende* ser una «filosofía sin supuestos». En lugar de comenzar su reflexión con el ser sensible, Hegel identifica de entrada el pensamiento *(Denken)* con el ser *(Sein)* y *oculta este presupuesto,* presentando dogmáticamente su filosofía como si fuera «absoluta». Es decir, que descorporaliza al ser y convierte al pensamiento en su único y absoluto presupuesto: «Hegel comienza con el ser, es decir, con el concepto de ser. ¿Por qué no comienza con el ser mismo, esto es, con el ser real *(wirklichen Sein)*»?[27]. Ahora bien, ¿cuál es el problema de empezar con el «concepto de ser» y no con el «ser real»? Pues que, al ejecutar esta operación, Hegel pone la lógica como *condición* no solo del pensamiento, sino del ser mismo. Es decir, que el ser queda ahogado, desde el comienzo, en las categorías lógicas del pensamiento. La realidad *(Wirklichkeit)* queda separada del ser sensible (la naturaleza) y es entendida solo como pensamiento. Con lo cual la filosofía

---

necesidad de este paso? Vemos que en la *Lógica* hay determinaciones tales como Ser, Nada, Algo, Otro, Finito, Infinito […] pero son en sí mismas determinaciones abstractas y negativas […]. ¿Cómo sabemos acaso que existe *otro* elemento? ¿Por medio de la "Lógica"? ¡Nunca más! Pues justo la "Lógica" se sabe solo a partir de sí misma, solo por la razón. De modo que lo "otro de la lógica" no puede ser deducido lógicamente de la lógica, sino tan solo ilógicamente. Esto significa que de la "Lógica" se pasa a la Naturaleza únicamente porque el sujeto pensante es un ser inmediato, esto es, natural, fuera de la lógica […]. Si no existiera la naturaleza, la inmaculada "Lógica" no podría sacar nada de sí misma». L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Lebenslaufes,* cit., pp. 155-156.

[26] No por ello son menos importantes escritos como *Das Leben Jesu* (1835) de David Friedrich Strauß o *Die Posaune des jüngsten Gerichts* (1841) de Bruno Bauer, considerados con cierto detalle en la primera parte. Pero desde el punto de vista de la argumentación *filosófica,* el texto de Feuerbach supera con mucho a todos los demás. Es una crítica directa a Hegel desde *adentro mismo* del sistema y no desde consideraciones externas, sean estas políticas, económicas o teológicas.

[27] L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IX, *Kleinere Schriften II (1839-1846),* Berlín, Akademie Verlag, 1982, p. 23.

termina siendo un ejercicio abstracto, vano y alejado de la praxis humana: pensamiento que se piensa a sí mismo.

No es el propósito de esta investigación determinar si los jóvenes hegelianos leyeron bien o mal a Hegel, razón por la cual dejaré de lado la pregunta de si la lectura de Feuerbach supone una comprensión inadecuada de la *Lógica.* Sabemos que él tuvo a la vista los tres libros de la *Wissenschaft der Logik* publicados en 1812, pero sabemos también que Hegel introdujo modificaciones al libro veinte años más tarde, que tal vez Feuerbach no consultó. Más allá de eso, la pregunta inicial se mantiene: ¿es posible una «filosofía sin supuestos», es decir, una filosofía que «comience» con el pensamiento mismo y no con aquello sobre lo que piensa el pensamiento (el ser)? Esto sería –comenta Feuerbach con ironía– como creer en la doctrina de la encarnación de Dios en un solo individuo humano, cosa que Hegel afirmaba. Así como los apóstoles creían que Dios se había encarnado en la figura de Cristo, también los discípulos más ortodoxos de Hegel creen que su filosofía era una especie de encarnación del *Logos,* la palabra final en materia filosófica. Lo cual significa que después de Hegel ya nada más puede ser dicho en filosofía, no hay «nada nuevo bajo el cielo»[28]. Pero Feuerbach tiene una lectura del dogma de la encarnación de Dios que coincide con la de Strauß: la especie *(Gattung)* no puede encarnarse en un solo individuo, ya que esto significaría el «fin del mundo»[29]. Si lo Absoluto entrara en la historia –como Dios en la figura de Cristo–, entonces la historia acabaría de inmediato y cesarían las leyes que rigen el espacio y el tiempo[30]. Pero el hecho de que la filosofía continúe después de Hegel, es la prueba de que Hegel no es su «realización» última. Con estos argumentos burlones, Feuerbach quiere resaltar la contradicción de la filosofía hegeliana consigo misma. Por un lado, Hegel dice que el Absoluto no puede agotarse en ninguna particularidad, pero por el otro afirma que su propia filosofía no tiene supuestos, lo cual contradice lo primero. Pues si una teoría filosófica no tuviera límites, si no existiera nada más fuera de ella, si pudiera explicarlo todo, entonces lo que tendríamos es una *teología encu-*

[28] Feuerbach se burla de esta pretensión absolutista y comienza el texto comparando la «filosofía especulativa alemana» con la «vieja sabiduría salomónica» según la cual, «no hay nada nuevo bajo el cielo». *Ibid.,* p. 16.

[29] *Ibid.,* p. 20.

[30] El absoluto no puede «encarnarse» nunca, no puede agotarse jamás en ninguna de sus determinaciones históricas, como creyeron los primeros cristianos. De ahí la creencia en el «fin el mundo» que caracterizó a los primeros cristianos. Si el absoluto pudiera encarnarse, no existiría la historia, por lo que «encarnación e historia son absolutamente incompatibles *(unverträglich)* entre sí». *Ibid.,* p. 21.

bierta. Y *esta* es la sospecha que ya desde hace años albergaba Feuerbach con respecto a la filosofía hegeliana. Una teoría que no comienza con la duda, sino con su propia verdad, no puede ser filosofía, sino únicamente *teología dogmática*[31]. Al «comienzo» *(Anfang)* está el dogma y no la búsqueda racional de la verdad.

Según Feuerbach, decir que la filosofía «comienza» con un pensamiento que se constituye a sí mismo, que se autoproduce, equivale a quedar atrapados en un *movimiento circular.* Lo que debiera ser el *resultado,* es decir, la representación de la cosa, se convierte en *condición* de la representación[32]. O como dirá luego: lo que es *predicado,* termina convirtiéndose en *sujeto.* Con lo cual la representación termina representándose solo a sí misma y no al ser que, supuestamente, debería representar.

> La representación *(Darstellung)* es abstraída de aquello que representa. Pero justo aquí se revela el límite de la representación. El pensamiento es anterior *(früher)* a la representación del pensamiento. El comienzo *(Anfang)* en la representación es solo comienzo para ella, pero no para el pensamiento[33].

Hegel comienza con el ser y lo identifica con el pensamiento. Feuerbach, por el contrario, no comienza con el «ser lógico», sino con un ser que es *racional y sensible al mismo tiempo.* El problema de Hegel radica en la

---

[31] Esto lo dejó ya claro Feuerbach en su *Pierre Bayle,* donde mostraba cómo Descartes no «comienza» su filosofía con afirmaciones dogmáticas, sino con la «duda metódica». Pierre Bayle mismo era un ejemplo del «escepticismo» con el que debe proceder todo verdadero filósofo, si es que no quiere confundir fatalmente la razón con la fe. Escribía Feuerbach en aquel libro: «El espíritu de la filosofía cartesiana es el espíritu mismo del pensamiento, el espíritu de la calma, de la descreencia *(Ungläublichkeit),* de la libertad, de la prueba, de la investigación y la diferencia. Apenas con la filosofía de Descartes se hizo de día». L. Feuerbach, *Pierre Bayle,* cit., p. 148.

[32] Esta misma circularidad del argumento es advertida por Stirner, quien se burla de la tesis hegeliana según la cual, el espíritu es una creación de sí mismo, es decir, que existe antes de haber existido. «La primera creación debe ser producida "de la nada", es decir, que para realizarla el espíritu *(der Geist)* no tiene nada más que sí mismo; más aún, no dispone siquiera todavía de él mismo, pues debe primero crearse. Su primera creación es, por tanto, él mismo». M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (Ausführlich kommentierte Studienausgabe), Múnich, Verlag Karl Alber, 2016, p. 41. Stirner termina sacando la misma conclusión que Feuerbach: la filosofía de Hegel, pero en general toda la filosofía clásica alemana, no es otra cosa que *teología.* Solo que Stirner, como veremos en su momento, extenderá esta crítica hacia el propio Feuerbach.

[33] L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* cit., pp. 33-34.

ontologización del ser lógico y su fatal *confusión* con el «ser sensible». Para Feuerbach, en cambio, el ser sensible es *genéticamente anterior* (no es algo «puesto» por el pensamiento) a las mediaciones conceptuales del ser lógico y se le ofrece al pensamiento como su *opuesto.* Las mediaciones no son entonces lo «primero», sino algo que viene *genéticamente después.* Por eso Feuerbach reprocha a Hegel lo que podríamos llamar una «ceguera genética»[34]:

> ¿Cómo puede la «Lógica» probar su realidad y su verdad si comienza oponiéndose a la realidad sensible o al entendimiento de esa realidad, pero sin disolver tal oposición? [...]. La dialéctica no es el monólogo de la especulación consigo misma, sino el diálogo entre la especulación y la empiria. El filósofo tan solo es dialéctico cuando se convierte en su propio contradictor. En esto radica su arte y su fuerza: en ser capaz de ponerse en duda a sí mismo. De modo que cuando la lógica se quiere demostrar a sí misma, debe ser capaz entonces de refutar aquello que le contradice: la empiria racional y el entendimiento. De otro modo todas sus pruebas se quedarán tan solo como afirmaciones *subjetivas.* Lo opuesto del ser –tal como es visto por la *Lógica*– no es la nada, sino el *ser concreto y sensible.* El ser sensible es aquello que niega al ser lógico. Aquel se opone a este y este se opone a aquel [...]. La única filosofía sin supuestos es aquella que tiene la libertad y el valor de comenzar poniendo en duda aquello que es generado por su oposición *(Gegensatz).* La filosofía moderna ha comenzado consigo misma, no con su oposición[35].

Este pasaje nos brinda información sobre la crítica que Feuerbach dirige no solo contra Hegel, sino contra toda la filosofía clásica alemana. En lugar de «disolver» la oposición entre el ser sensible y el ser lógico, Hegel niega que tal oposición existe. ¿Cómo lo hace? Logificando la naturaleza, tal como ocurre en la *Fenomenología del Espíritu*[36]. La naturaleza, que

[34] Feuerbach dice explícitamente que la *Lógica* de Hegel «adolece de una investigación genético-crítica». *Ibid.,* p. 54.

[35] *Ibid.,* p. 23.

[36] «Hegel no refuta el "aquí" en tanto que objeto de la conciencia sensible como diferencia con el pensamiento puro, sino el "aquí" lógico *(das logische Itzt)* [...] la *Fenomenología* no es otra cosa que una "lógica fenomenológica". Solo desde esta perspectiva se puede disculpar el capítulo sobre la conciencia sensible. Pero justo por eso, porque Hegel no se coloca realmente en el lugar de la conciencia sensible y no empatiza con ella, justo porque la conciencia sensible es tenida solo como un objeto [...] es que

todo lo envuelve en el espacio, es invisibilizada por un devenir *temporal* del Espíritu en el que cada fase anterior queda «subordinada» por una fase superior. Al final del proceso nos quedamos con una realidad *(Wirklichkeit)* que no es «real» *(wirklich),* sino únicamente conceptual. La naturaleza, que apareció fugazmente en la *primera* fase del despliegue (la «conciencia sensible»), desaparece por completo al final del proceso[37]. Por eso dice Feuerbach que «el método de Hegel se jacta de seguir el curso de la naturaleza, pero en realidad es una copia que no tiene la vida del original»[38]. Se trata de un sistema *muerto,* que en lugar de dialogar con la naturaleza sensible, prefiere acomodarla dentro de coordenadas lógicas, convirtiéndose en un «monólogo de la especulación consigo misma». De este modo, la dialéctica de Hegel sería un «puro formalismo»[39]. No es que Feuerbach rechace la dialéctica; lo que dice es que la «negación» que hace Hegel de la naturaleza en la *Fenomenología* es una negación lógica y abstracta, no una negación «real». El filósofo solo es dialéctico cuando se toma en serio la naturaleza como *presupuesto* de toda especulación y *la niega desde adentro,* es decir, a partir de un «diálogo entre la especulación y la empiria». Ignorar esto equivale a quedarse con «afirmaciones subjetivas y dogmáticas» (no dialécticas). Pero este fue, precisamente, el error no solo de Hegel, sino de toda la filosofía clásica alemana.

En este punto Feuerbach retoma sus críticas a la filosofía moderna plasmadas en su trilogía y dice que ella ha comenzado consigo misma, no con su oposición. Se refiere no solo a la filosofía moderna iniciada por Descartes, sino sobre todo a los grandes sistemas de la filosofía clásica alemana, que, en lugar de comenzar con el «ser concreto y sensible», comienzan con la *teoría:* Fichte comienza con Kant, Schelling con Fichte y Hegel con Sche-

---

la *Fenomenología,* como la *Lógica,* comienzan […] con la misma contradicción: la ruptura absoluta con la conciencia sensible». *Ibid.,* p. 45.

[37] Como bien comenta Wartofsky: «La hoja puede ser condición previa de la flor, en el sentido dialéctico de Hegel, pero esto no significa que las flores germinen solo en plantas sin hojas. El reino animal puede servir a los fines humanos, pero esto no significa que los animales no lleven una existencia independiente». M. Wartofsky, *Feuerbach,* cit., p. 174.

[38] L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* cit., p. 17. Feuerbach utiliza la célebre analogía hegeliana según la cual, la filosofía sigue el curso del sol: comienza en Oriente y termina en Occidente. Pero en realidad, lo que hace Hegel es *eliminar* el «Oriente» (el ser) para quedarse únicamente con el «Occidente» (el pensamiento).

[39] «La prueba reina está en el comienzo de la "Lógica", cuyo comienzo es el comienzo de la filosofía como tal. Pero comenzar con el ser es un puro formalismo, pues este no es el verdadero comienzo». *Ibid.,* p. 40.

lling[40]. En particular, el sistema de Schelling, que se jacta de haberse tomado en serio la naturaleza, no pasa de ser un «idealismo al revés» que proyecta sobre ella las categorías lógicas de la razón. Al *comenzar* con Fichte (es decir, con la filosofía, no con el «ser sensible»), Schelling no hace otra cosa que dar la vuelta a la tortilla del idealismo subjetivo, pero sin superarlo jamás. La «vida» que Schelling quiere ver en la naturaleza como algo «objetivo», no es una vida «real», sino que es únicamente lo «otro» del Yo fichteano[41].

No voy a detenerme aquí en la crítica de Feuerbach a Schelling[42]. Tan solo quiero resaltar su valoración crítica de la filosofía clásica alemana en general, que ni siquiera con la filosofía de la naturaleza desarrollada por Schelling logró resolver el problema del dualismo entre la naturaleza y el espíritu. En realidad, ni Hegel ni Schelling hablaron nunca de la naturaleza, sino que hablaron siempre del espíritu. Tal como dijera Marx años después, los filósofos alemanes solo hablaron de «seres abstractos» y «fantasmas»[43]. La filosofía clásica alemana trabaja con un concepto de realidad *(Wirklichkeit)* que no es real *(wirklich),* pues lo real tiene que ver con aquello que puede ser percibido inmediatamente por los sentidos. Pero ¿cuáles son las *condiciones* de esa percepción? ¿Qué es aquello que *genéticamente presuponemos* cuando conocemos el mundo? Al tratar de res-

---

[40] «La filosofía hegeliana enfrenta la misma acusación *(Vorwurf)* que enfrenta toda la filosofía moderna desde Descartes hasta Spinoza: la acusación de una ruptura sin mediaciones con la intuición sensible *(sinnlichen Anschauung),* es decir, la acusación de una presuposición *inmediata* de la filosofía». *Ibid.,* p. 42.

[41] «El idealismo entrevió ciertamente en la naturaleza vida y razón, pero tan solo su propia vida y su propia razón. Lo que en ella vio, había sido ya puesto por él de antemano [...]. El idealista le dice a la naturaleza: tú eres mi *alter ego,* mi otro yo [...]. La filosofía de la naturaleza, que debiera comenzar por el objeto, termina exactamente en el mismo resultado al que llegó el idealismo [...]. La filosofía de la naturaleza deja intacto al idealismo; tan solo busca probar *a posteriori* aquello que el idealismo ya había dicho *a priori». Ibid.,* pp. 46-47.

[42] Manfred Frank ha mostrado que varias de las críticas que Feuerbach dirige contra Hegel ya habían sido articuladas antes por el propio Schelling. Cfr. M. Frank, *Das undendliche Mangel an Sein. Schellings Kritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik,* Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1992. Para una caracterización de la relación de Feuerbach con la filosofía de la naturaleza de Schelling, véase J. Gil Martínez, «El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach», Tesis doctoral, Universitat Jaume I de Castellón, 2011.

[43] Feuerbach utiliza el mismo lenguaje que luego hará suyo Marx. Habla de «una representación que no es *ninguna* representación, un pensamiento que no es *ningún* pensamiento, como el de un fantasma *(Gespenst)* que es un ser sin *ningún* ser, un cuerpo sin *ningún* cuerpo». L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* cit., p. 57.

ponder a estas preguntas, Feuerbach busca superar los dualismos y avanzar hacia una reconciliación dialéctica entre naturaleza y espíritu que no pudo ser lograda por la filosofía de Hegel. En este sentido, la filosofía clásica alemana permanece atrapada en las *mismas* contradicciones que ya Feuerbach detectó en su trilogía sobre la filosofía moderna. ¿Logrará Feuerbach superar este idealismo?

Por lo pronto, el filósofo bávaro ha dado inicio al «giro sensualista» de su filosofía, mostrando que la esencia del hombre no está definida solamente por el uso de la razón, sino también por su sensibilidad. Con ello busca superar la herencia gnóstica que planteaba la tesis de que el hombre está dividido entre dos órdenes ontológicos diferentes y mutuamente excluyentes: la materia y el espíritu. Ahora bien, en este punto es necesario aclarar que el objetivo de Feuerbach *no es* voltear la tortilla para defender la prioridad ontológica de la naturaleza sobre el espíritu. En este sentido no es todavía un filósofo «materialista» –en contraposición a la filosofía clásica alemana que sería «idealista»–, como frecuentemente lo presenta la tradición marxista. Alfred Schmidt se equivoca cuando dice que «la crítica materialista de Feuerbach al concepto especulativo de naturaleza comienza en 1827»[44]. En nuestro recorrido hemos demostrado que por lo menos hasta 1839 el joven Feuerbach no desarrolla ninguna «crítica materialista», pues su problema no es el idealismo en sí mismo, sino el *dualismo gnóstico* que hereda la filosofía moderna del cristianismo. No se trata, por tanto, de tomar posición a favor de ninguno de los dos polos (si la naturaleza tiene prioridad ontológica sobre el espíritu o viceversa), pues esto equivaldría a continuar reproduciendo el *mismo* problema que se quiere superar. Su proyecto filosófico radica, más bien, en ir más allá del dualismo ontológico, mostrando la relación *dialéctica* que existe entre la naturaleza y el espíritu. Pero lo que va apareciendo lentamente en sus críticas a Hegel es que esta unidad dialéctica no se da en el Espíritu, sino en el hombre visto como «ser genérico». Comienza a emerger aquí el concepto que marcará la filosofía madura de Feuerbach: el hombre como síntesis dialéctica entre la razón y la sensibilidad, entre la esencia y la existencia. Justo aquí se encuentra el meollo de la «filosofía genético-crítica»:

> La filosofía genético-crítica es aquella que no se contenta con asumir dogmáticamente los objetos de una representación determinada –como si fueran ya dados de manera inmediata por la naturaleza, como dice Hegel–, sino que investiga su origen *(Ursprung)* y duda si el objeto

---

[44] A. Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada,* Madrid, Taurus, 1975, p. 92.

> es un objeto real o es solamente una representación, un fenómeno psicológico. Es decir, que de manera rigurosa distingue lo objetivo de lo subjetivo. La filosofía genético-crítica tiene únicamente como su objeto aquello que se han denominado «causas segundas» y se comporta frente a la filosofía absoluta –para ilustrar esta relación con una parábola *(Gleichnis)*– […] como lo haría frente a la visión teológica de la naturaleza, que ve en los cometas y otros fenómenos naturales la acción milagrosa de Dios[45].

La filosofía genético-crítica investiga, por tanto, la génesis de la representación, mostrando que sus contenidos no son un simple «fenómeno psicológico», pero tampoco remiten a una realidad material que existe con independencia del pensamiento. Si podemos dar cuenta objetivamente de los fenómenos naturales, es porque tal acto cognoscitivo presupone *a priori* la existencia de un ser (el hombre) cuya naturaleza es *racional* y cuya razón es *sensible.* No se necesitan los «milagros» –denunciados ya en *Pierre Bayle*– en los que ponen su fe no solo los teólogos, sino también los idealistas alemanes, como por ejemplo *creer* que el espíritu existe sin la naturaleza o que la naturaleza existe sin el espíritu. La *reconciliación* de estos dos elementos será, por tanto, el objetivo de la filosofía genético-crítica. El resultado es la postulación del hombre como un ser cuyo espíritu es corporal y cuya naturaleza es espiritual; un ser cuya existencia *(Existenz)* solo puede reconciliarse con su esencia *(Wesen)* si desarrolla al mismo tiempo sus necesidades espirituales y naturales, no unas separadas de las otras. Precisamente *por esto,* por ser naturaleza humanizada (como verá también Marx), el hombre es un ser libre y soberano sobre todos los entes. Solo a partir de la libertad humana será posible construir un mundo que permita el desarrollo de sus potencias ontológicas. La economía, la política, la moral, las instituciones sociales: todo podrá ser construido con base en la voluntad suprema del hombre. A esto apunta la noción del hombre como «ser genérico» *(Gattungswesen)* que reaparece al final de *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie:*

> Hegel dejó de lado los fundamentos y las causas naturales de la filosofía genético-crítica. Desde el extremo de un subjetivismo hipercrítico caímos en el extremo de un objetivismo acrítico […]. Si queremos por el contrario registrar *(erfassen)* la naturaleza –como lo que está al frente *(gegenständlich)* de la razón–, entonces ella es el único canon

[45] L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* cit., p. 53.

> tanto de la filosofía como del arte. Lo más alto del arte es la figura humana y lo más alto de la filosofía es el ser humano [...]. El ser humano no es un ser particular y subjetivo, sino un ser universal, pues el hombre tiene al universo como objeto de su instinto de conocimiento. Pero solo un ser cosmopolita pueda tomar al cosmos como su objeto[46].

Este pasaje muestra que la única forma de encontrar un «punto medio» entre el subjetivismo idealista de Kant y el absolutismo dogmático de Hegel es corregirlos a ambos, retomando sin embargo sus respectivas conquistas. Kant vio bien que existen condiciones *a priori* del conocimiento, pero remitió estas condiciones a la actividad de un sujeto trascendental independiente de la experiencia histórica. Hegel, por su parte, vio bien que el conocimiento no puede ser reducido a condiciones subjetivas y ahistóricas, pero absolutizó los presupuestos racionalistas de su filosofía. Lo que Feuerbach propone es retomar el universalismo de Hegel y unirlo con el trascendentalismo de Kant, superando el dualismo entre naturaleza y espíritu. El resultado es la noción del hombre como ser genérico, pero en una versión *transformada* con respecto al modo en que el filósofo bávaro la había entendido en sus escritos juveniles. El *Gattungswesen* ya no es entendido aquí como razón suprema, sino como unidad ontológica entre el espíritu y la naturaleza, es decir, como aquello que *presuponemos siempre* en todo acto formal y material que realizamos. Lo cual significa que no es solo condición de posibilidad de nuestras actividades «espirituales» (hablar, pensar, valorar), sino también de actividades prácticas que son universales por excelencia, como por ejemplo la reproducción de la vida material y la constitución de la vida política. Bajo estos presupuestos, Feuerbach perfila una tesis que no se hallaba en Kant ni en Hegel, a saber, que la antropología puede ser vista como un emprendimiento propiamente *filosófico*[47].

Ahora bien, aquí se hace evidente que el combate antignóstico de Feuerbach no consigue superar la tesis de la excepcionalidad humana que el fi-

---

[46] *Ibid.,* p. 61.

[47] Recordemos que, en textos como la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres,* Kant había dicho que la antropología no puede ser tenida como filosofía, ya que esta se ocupa propiamente de los principios *a priori* que subyacen a la razón, mientras que la antropología tiene una dimensión empírica. Lo cual significa que la antropología es un emprendimiento subordinado a la filosofía moral, razón por la cual Kant prefiere hablar de una «antropología pragmática» y no de una «antropología filosófica» Cfr. I. Kant, *Fundamentos para una metafísica de las costumbres,* cit., pp. 32-34. Será, por tanto, Feuerbach quien le dé a la antropología el estatuto de «ciencia fundamental».

lósofo bávaro planteaba ya desde su tesis doctoral. Aunque haya «enriquecido» su visión del *Gattungswesen,* destacando ahora su dimensión material y dándole a esta el mismo estatuto que la razón formal, todavía sigue viendo al hombre como un ser excepcional que tiene una *Bestimmung* –como decía Kant–, un «destino moral» único que le diferencia de todos los demás seres de la naturaleza. Visión que desemboca, como veremos, en una visión perfeccionista y mesiánica del hombre, compartida por los jóvenes hegelianos[48]. Ahora su proyecto no es solo superar el dualismo entre el ser y el pensamiento, sino superar también la escisión entre la esencia y la existencia del hombre, es decir, alcanzar la reconciliación y unidad del hombre consigo mismo. Warren Breckman ha señalado con razón que el concepto feuerbachiano de ser genérico resuena con la idea kantiana de que la humanidad no alcanza su perfección a través del individuo, sino de la especie, entendiendo que tal perfección exigirá la reconciliación (futura) de los impulsos antagónicos anclados en la naturaleza humana[49]. La «insociable sociabilidad humana» conducirá finalmente hacia una «paz perpetua» entre los hombres, entendida como un «plan maestro de la naturaleza»[50]. El «fin de la historia» sería el cumplimiento de la esencia genérica del hombre, el sueño de un «nuevo hombre» capaz de desplegar sin restricciones todas sus potencias ontológicas.

Tenemos entonces que el Feuerbach que ejerce influencia sobre los jóvenes hegelianos es uno que ha descubierto la inmanencia como catego-

---

[48] Podríamos decir que en Feuerbach convergen dos tradiciones filosóficas diferentes, provenientes de la ilustración alemana: de un lado la tradición naturalista e historicista de Herder; de otro, la tradición racionalista de Kant. De Herder tomará la visión «sensualista» del ser genérico, pero de Kant tomará la visión antropocéntrica del hombre.

[49] W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of radical Social Theory,* cit., p. 210.

[50] Con todo, a pesar de su indudable acercamiento a Kant, debemos anotar que Feuerbach se distancia de su concepción espiritualista y ahistórica del hombre. Pues para Kant, la libertad humana conlleva la superación, por medio de la razón, del dominio que ejercen sobre ella los instintos corporales. Feuerbach, sin embargo, considera que esta idea fortalece el *dualismo,* esa concepción que enferma todavía a la sociedad moderna y que es necesario dejar atrás. Su noción de «ser genérico» no se limita, por tanto, a la realización moral y espiritual de la especie, sino que incluye también la realización de sus potencias *corporales y sensuales.* Esto significa que la sociedad debe ser capaz de satisfacer las necesidades naturales (no solo las espirituales) de los individuos y los pueblos, pues de otro modo la existencia del hombre se pondría en contradicción con su esencia. Esto lo aleja definitivamente de Kant, pero también de la presuposición idealista defendida en su tesis doctoral, según la cual, entre el hombre y la naturaleza existe una diferencia ontológica insalvable.

ría básica para comprender la «esencia» del hombre, es decir, para entender que el hombre no puede ser tal, sino en la medida en que realiza su esencia genérica *en la historia.* Es decir, que son las posibilidades *reales,* dadas por esta historia concreta, las que facilitarán o entorpecerán la reconciliación del hombre con su propia esencia. La tarea de la filosofía será «negar» esa realidad actual, pues ella no encarna *todavía* las posibilidades históricas que necesita el hombre para desplegar sus potencialidades ontológicas. Es decir, que la existencia histórica del hombre *(Existenz)* no se corresponde aún con su esencia *(Wesen),* por lo cual esa realidad histórica tendrá que ser «negada», para construir sobre ella un tipo de existencia «superior». Este motivo resulta clave para entender la escatología del movimiento joven-hegeliano.



IX. LA DESMESURA ANTROPOCÉNTRICA

Hidroterapia para sanar el espíritu

Hasta el presente, Ludwig Feuerbach es conocido en el ámbito de la filosofía por su publicación del libro *La esencia del cristianismo* en 1841. Quizá esto se deba al impacto profundo y duradero que el libro causó en sus primeros lectores. *Das Wesen des Christentums* fue una sensación literaria desde el mismo momento de su publicación en 1841 y llegó a convertirse en el segundo «libro bomba» de la época del *Vormärz* en Alemania[1]. Al recordar en 1886 la publicación de la obra, cuarenta y cinco años antes, el viejo Engels escribía: «Uno mismo tiene que haber vivido la experiencia liberadora de este libro para poder hacerse una idea de ello. El entusiasmo era general: todos fuimos momentáneamente feuerbachianos»[2]. En la percepción no solo de los jóvenes hegelianos, sino también de las autoridades sajonas y prusianas, el libro de Feuerbach era visto como un «peligro» para las instituciones sociales y políticas de Alemania, pues amenazaba los cimientos ideológicos sobre los que se levantaban esas instituciones. Formulaciones tales como la «disolución de la teología en la antropología», «el hombre es el Dios del hombre» *(homo homini Deus)* o «Dios es la esencia del corazón humano», debieron generar un tremendo

---

[1] El primero en términos cronológicos fue *Das Leben Jesu* de David Friedrich Strauß, publicado en 1835, al que ya hicimos referencia en la primera parte del libro. No obstante, a diferencia de Strauß, el libro de Feuerbach está escrito en un lenguaje mucho menos académico y alcanzó a un público más amplio. La primera edición se agotó en menos de dos años, lo cual era todo un récord para un libro de filosofía en el siglo XIX. En una carta del 14 de diciembre de 1841, pocos meses después de haber aparecido la primera edición, Ruge informa a Feuerbach que el éxito editorial de su libro se comprueba por el hecho de que ya es casi imposible conseguir un ejemplar en ninguna librería. Cfr. A. Ruge, «Arnold Ruge an Ludwig Feuerbach», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 1, cit., p. 914.

[2] F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* en *Marx Engels Werke,* Band 21, Berlín, Dietz Verlag, 1962, p. 272.

impacto en el público lector de aquella época. A continuación, me centraré en el análisis de dos aspectos centrales del libro que son clave para esta investigación: el uso de la noción de «ser genérico» y la lectura inmanentista del dogma de la encarnación. Lo que quiero mostrar es que el libro marca el paso del panteísmo al humanismo en el pensamiento de Feuerbach, pero arrastrando consigo el *pathos antignóstico* que caracterizó a sus escritos anteriores.

Quisiera comenzar con los dos prólogos escritos por Feuerbach en 1841 y 1843, para detectar allí los objetivos centrales de la obra[3]. El Prólogo a la primera edición de 1841 nos dice que el libro se centra en un análisis del cristianismo «clásico» y no del «moderno», ya que este no es «digno de pensamiento» por tratarse de una religión «cobarde» y «sin carácter»[4]. Ya vimos antes que, para Feuerbach, la teología moderna –y en particular la protestante– se mueve en contravía de las conquistas políticas y científicas alcanzadas por la razón moderna. Bajo la influencia gnóstica, los teólogos modernos actúan como si la humanidad no hubiera cambiado en el curso del tiempo; piensan que el cristianismo de hoy debe ser como el de los primeros siglos, cuando la humanidad –todavía en su infancia– necesitaba expresarse en un lenguaje dualista y mistificado. Feuerbach no está interesado en polemizar con el cristianismo del presente, al que compara con un espectro *(Gespenst),* sino que prefiere *trazar su genealogía*[5]. Por eso su interés se centra en un análisis crítico de la fe cristiana en la

---

[3] Existe una buena traducción al español de *Das Wesen des Christentums (La esencia del cristianismo)* realizada por J. Iglesias. Yo seguiré aquí mi propia traducción, excepto para el Prólogo de 1843, en el que recurriré a la traducción de Iglesias. Es necesario decir que la segunda edición de 1843 contiene añadidos que Feuerbach introdujo para responder a las críticas recibidas por la primera edición. La principal de ellas tiene que ver con una relectura de la figura de Martín Lutero, de la me ocuparé un poco más adelante.

[4] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band V, Berlín, Akademie Verlag, pp. 6-7. El Prólogo a la edición de 1843 agrega: «He tenido la desvergüenza criminal de afirmar, ya desde el prólogo, que el cristianismo había tenido su “época clásica”, y que solo el verdadero, el grande, el clásico, es digno de ser pensado, mientras que el mezquino y no clásico [es decir, el moderno] dependía del tribunal de la sátira o de lo cómico». L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* cit., p. 34.

[5] Esto no quiere decir que Feuerbach centre su análisis en el «cristianismo clásico» como si se tratara de un objeto historiográfico del pasado. «El autor debe, pues, pedir al lector dispuesto, y en particular al indispuesto, no perder de vista que cuando él escribe sobre la época antigua, no escribe en esa época, sino en y para la época moderna, y que, por consiguiente, no pierda de vista el espectro moderno cuando contempla su esencia primitiva». L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* cit., p. 8.

época *premoderna,* mostrando que sus *contenidos* –aunque primitivos– expresaban «el ser verdadero y real del hombre». Con otras palabras, Feuerbach quiere mostrar que la fe cristiana de la «época clásica» –el cristianismo antiguo– operaba en realidad como la autoconciencia de la humanidad, solo que en una fase todavía «incipiente» de su desarrollo histórico. Este movimiento conceptual no lo habíamos encontrado en ninguno de los anteriores textos de Feuerbach.

De otro lado, el Prólogo de 1841 afirma que el método utilizado para develar este misterio es una especie de hidroterapia para sanar el espíritu *(Wasserheilkunde),* es decir, que el libro debe operar sobre el lector como un «baño óptico» que elimina de sus ojos todos los «velos místicos» que hasta ahora le han impedido verse a sí mismo con claridad[6]. No se trata, sin embargo, de una «crítica de la ideología», en el sentido que luego darán Marx y Engels a esta expresión, sino más bien del clásico γνωθι σεαυτόν de Sócrates: «conócete a ti mismo»[7]. Feuerbach quiere que su libro sea un espejo en el que el hombre pueda ver en la religión su propia imagen, libre de todas las distorsiones teológicas. Quiere salvar al hombre de la ilusión religiosa. ¿Cómo lograr esto? Aplicando el *método genético-crítico* a un análisis centrado ya no en el origen sensualista de las representaciones –como hizo en *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*–, sino en el origen antropológico de la conciencia religiosa. En el Prólogo de 1843 dice que el libro trabaja con «testimonios históricos» que expresan «el verdadero contenido de la religión cristiana», justo en la época en que «la esposa de Cristo era todavía casta, virgen e inmaculada», esto es, cuando estaba incorrupta por las distorsiones teológicas introducidas en los siglos posteriores[8]. En

---

[6] *Ibid.,* p. 8.

[7] De hecho, como informa Tomasoni, Feuerbach había pensado inicialmente que el libro llevara como título γνωθι σεαυτόν. *Die Geheimnisse der Religion und die Illusionen der Theologie,* es decir, *Conócete a ti mismo. Los secretos de la religión y las ilusiones de la teología.* Cfr. F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach,* cit., p. 204.

[8] Ya se ve cómo para Feuerbach, una cosa es la *religión* y otra muy distinta es la *teología.* El filósofo rechaza la interpretación teológica de la religión y defiende una concepción más «existencial» de la misma. De ahí que la primera parte de la obra, más extensa, intenta mostrar cuáles son los fundamentos «humanos» de la creencia religiosa, mientras que la segunda es una dura crítica de los dogmas de la teología cristiana, que según Feuerbach se hallan en «contradicción» directa con la esencia del hombre. Feuerbach lo formula de este modo en el Prólogo de 1843: «La primera parte es la parte afirmativa, la segunda (incluyendo el apéndice), si no totalmente, por lo menos en su mayor parte, es la negativa. Pero en las dos partes se prueba la misma tesis, de manera diferente, o, más bien, de manera opuesta. La primera parte constituye la resolución de la religión en su esencia, su [momento de] verdad; la segunda parte es la resolución de

este sentido, se trata de un libro «genético» que muestra cómo los contenidos históricos de la fe religiosa hunden sus raíces en la esencia del hombre, es decir, que operan como una forma de *autoconocimiento de la humanidad,* solo que a través de un lenguaje mistificado. Al igual que la filosofía de la religión de Hegel, la genealogía de Feuerbach es un conocimiento de *segundo grado,* una reflexión filosófica sobre el conocimiento religioso. Una genealogía de los *contenidos* de la religión, pero no de su *forma,* que permanece siempre la misma porque se refiere a la «esencia del hombre».

Establecidos los objetivos y la metodología, veamos de qué modo Feuerbach los lleva adelante, centrándome primero en la noción de *Gattungswesen,* tal como es presentada en la primera parte del libro. Comencemos con la Introducción, donde se afirma que la «esencia del hombre», aquello que constituye el género humano propiamente dicho, se compone de *tres facultades* supremas: la razón, la voluntad y el corazón; es decir, la «trinidad divina del hombre»: «La fuerza del pensamiento es la luz del conocimiento, la fuerza de la voluntad es la energía del carácter y la fuerza del corazón es el amor»[9]. Esta «esencia» debe ser entendida como *potencialidad,* en tanto que las capacidades genéricas de la especie humana (conocer, querer y amar) deben ser desarrolladas *históricamente* por los individuos particulares y por los pueblos. Aquí Feuerbach remite a Kant para decir que la razón, la voluntad y el corazón son *formas a priori,* fijadas de una vez para siempre, independientes de la experiencia y que operan sobre el individuo como «poderes que lo animan, determinan y dominan, poderes absolutos y divinas, a los que no puede oponer resistencia alguna»[10]. Y si el hombre «no puede oponer resistencia alguna» al despliegue de sus competencias genéricas, esto significa que el género humano progresa *necesariamente* hacia lo mejor, como decía Kant en su texto sobre la paz perpetua. Este es un punto importante, porque muestra lo que ya veíamos antes en Hess y Bauer: la historia es siempre historia *de la humanidad,* lo cual significa que no es la *forma* de la humanidad la que tiene historia (es decir, el *género*), sino que solo la tienen los individuos y los pueblos. La *historicidad* se predica de los individuos, no del género, lo cual significa que el *género humano* –y no el «Espíritu» como en Hegel– es el sujeto único y absoluto de la historia. No hay una historia del conocimiento, de la voluntad o del amor, sino tan solo de los individuos que conocen, quieren y

---

la religión en sus contradicciones. La primera es un desarrollo; la segunda, una polémica». L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* cit., p. 41.

[9] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* cit., p. 31.

[10] *Ibid.,* p. 32.

aman. El «progreso» de la humanidad equivale al despliegue histórico de competencias genéricas que son *inmutables.*

Lo anterior significa que cuando un hombre conoce algo, no está conociendo un «objeto» exterior *(Gegenstand)* independiente de sí mismo. Esto no significa que el conocimiento objetivo sea imposible, sino que la *forma* de ese conocimiento no puede ser separada del sujeto cognoscente entendido como género y no como individuo. Este es un punto clave para entender el proyecto antropológico que empieza a tomar forma en el libro *Das Wesen des Christentums:* en el acto *a priori* de conocer se manifiesta la esencia del hombre[11]. Igual ocurre en el acto *a priori* de querer o de amar. Allí no se toma como referencia un objeto querido o amado que se halle por fuera del hombre, sino que esos actos tienen como su condición de posibilidad el ser genérico del hombre visto como *poder absoluto:*

> El ser absoluto del hombre es su propio ser. El poder de los objetos sobre él es, por tanto, el poder de su propio ser. Así, el poder del objeto del amor es el poder del amor, el poder del objeto de la razón es la razón misma […]. Cualquier objeto del cual somos conscientes expresa también la conciencia de nuestro propio ser. No podemos nunca poner algo en movimiento *(betätigen)* sin ponernos a nosotros mismos en movimiento. Y puesto que querer, sentir y pensar son perfecciones *(Vollkommenheiten),* esencialidades perfectas, realidades, resulta imposible que percibamos con la razón la razón, con el sentimiento el sentimiento y con voluntad la voluntad, como fuerzas finitas, limitadas y vacías […]. Es imposible que seamos conscientes de la voluntad, el sentimiento y la razón como fuerzas finitas, porque cada perfección, cada fuerza originaria y esencial es la preservación y afirmación de sí misma. Uno no puede amar, querer o pensar sin percibir estas actividades como perfecciones[12].

Todo esto significa que el hombre, visto como especie *(Gattung),* es un ser absoluto e infinito. La razón, la voluntad y el sentimiento son capacidades genéricas *ilimitadas.* Creer, como dicen algunos teólogos protestantes, que la razón humana es limitada (y que por ello necesita de la fe religiosa) es tan solo un engaño. Como individuo finito uno puede estar limitado en su forma de pensar, querer o sentir, pero cuando uno se hace sujeto autoconsciente, entonces pone en acción una facultad genérica infinita. Por eso es «loco, risible y a su vez indignante» pensar que la esencia hu-

[11] *Ibid.,* p. 34.
[12] *Ibid.,* pp. 35-36.

mana tiene límites[13]. De lo cual se sigue que cuando la conciencia religiosa ve en Dios a un ser que posee todas esas «perfecciones» *(Vollkommenheiten),* es decir, a un ser que puede pensar, querer y sentir de manera infinita, en realidad es el género humano el que se está objetivando a sí mismo a través de la representación religiosa. Según Feuerbach, el hombre no puede saltar por encima de su propia esencia. Puede tener *fantasías* de un Dios *externo* que reúne todas esas cualidades, pero esas fantasías hunden su raíz en las formas genéricas del hombre. Dios no es «sujeto» y el hombre «predicado», como enseña la religión, sino que ocurre *lo contrario.* El hombre es el verdadero ser supremo, el verdadero Dios para sí mismo:

> Dios es [...] la omnipotencia implacable del sentimiento, la oración que se escucha a sí misma, el temperamento *(Gemüt)* que se oye a sí mismo y el eco de nuestros gritos de dolor [...]. El hombre se aleja de la naturaleza, de los objetos visibles, retorna hacia su interior para encontrar allí, oculto y protegido ante los poderes insensibles, oído a sus sufrimientos. Aquí expresa los secretos que le oprimen, alivia su corazón agobiado. Este libre alivio del corazón, este secreto expresado, esta manifestación del dolor del alma *(Seelenschmerz),* es Dios. Dios es una lágrima de amor derramada en profundo recogimiento sobre la miseria humana[14].

En este pasaje se encuentra expresada la tesis central de *Das Wesen des Christentums:* la religión es la primera –y hasta ahora dominante– forma de autoconciencia del hombre. Esto significa que la esencia de la religión, oculta durante milenios bajo el manto de la ilusión teológica, radica en su carácter *antropológico.* A través de la conciencia religiosa el hombre se conoce a sí mismo, adquiere por vez primera una noción de su propia esencia infinita. Pero se trata de una conciencia «infantil», todavía poco desarrollada: «La religión precede a la filosofía tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El hombre sitúa su esencia primero fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo»[15]. Es decir, que cuando un individuo religioso se dirige a Dios en oración, volcando sobre él todo su padecimiento y angustia, en realidad está tomando conciencia de sí mismo en tanto que *existente concreto,* como ser que siente, padece y sufre. Pero, al igual que un niño, cree ingenuamente que ese ser superior se en-

---

[13] *Ibid.,* p. 38.
[14] *Ibid.,* p. 221.
[15] *Ibid.,* p. 47.

cuentra *fuera de sí mismo*[16]. La conciencia religiosa que cree adorar a Dios, adora en realidad, pero de manera invertida, la propia esencia del hombre, las capacidades genéricas de la humanidad. Pero como no es consciente todavía de ello, atribuye ilusoriamente a Dios lo que en realidad son características *infinitas* de la especie humana[17].

Feuerbach habla del despliegue inagotable que los individuos históricos realmente existentes (del pasado, el presente y el futuro) hacen de las competencias genéricas de la especie. A través de ese despliegue, el hombre puede asumir todas las cualidades que la religión suele atribuir a Dios: omnipresencia, omnisciencia, omnipotencia. Cualidades que no se predican de los individuos históricos como tales, sino del conjunto de la humanidad entera. La «esencia del hombre» se puede realizar de tantas maneras como individuos existan, hayan existido o existirán sobre la faz de la tierra:

> La esencia humana es una riqueza inagotable de predicados diferentes, pero justo por ello una riqueza inagotable de diferentes individuos. Cada nuevo hombre es un predicado nuevo, un nuevo talento de la humanidad. Cuantos sean los hombres existentes, tantas serán también las fuerzas y propiedades que tiene la humanidad. La misma fuerza que hay en todos la hay también en cada uno, pero tan determinada y específica que aparece como una nueva fuerza propia. El secreto de la inagotable riqueza de los predicados divinos no es otro que el secreto de la inagotable determinación y diferencia del ser humano[18].

Aquí ya vemos operando la distinción categorial que hace Feuerbach entre la esencia *(Wesen)* y la existencia *(Existenz)*[19]. Recordemos que en escritos anteriores había querido cerrar esta brecha dualista, superarando de este modo la herencia gnóstica del cristianismo. Ahora tiene claro que una cosa es la *esencia* del hombre –es decir, las competencias de la especie– y otra cosa es su *existencia* –es decir, la vida concreta de cada individuo en su historicidad–. Pero no se trata de dos planos ontológicos diferen-

---

[16] Tres años más tarde, en el § 7 de los *Grundsätze,* Feuerbach dirá que «Dios es un objeto *(Gegenstand)* únicamente del hombre», pues «quien tiene por objeto al ser supremo, es él mismo ser supremo». L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IX, cit., pp. 271-272.

[17] «La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana, o mejor, es la esencia del hombre liberada de los límites del hombre individual, contemplada y venerada como un otro diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son por tanto determinaciones humanas». L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* cit., p. 49.

[18] *Ibid.,* p. 60.

[19] Distinción que ya antes de Feuerbach habían hecho tanto Hegel como Schelling.

tes, sino de un solo plano inmanente con dos polos en tensión dialéctica. Mientras que la esencia se predica de la capacidad genérica del hombre, la existencia se predica de su vida histórica concreta; de lo que los hombres *reales* hacen con su propia vida y con la historia colectiva que han heredado del pasado. Con la peculiaridad de que las habilidades históricas desarrolladas por individuos concretos no pueden ejercer un «efecto de retorno» sobre la especie y modificar el ADN de sus competencias genéricas. De la mano de Kant, como ya dijimos, Feuerbach entiende esas competencias como formas *a priori,* fijadas de una vez para siempre. Con todo, esa trascendentalidad de las formas no conlleva un dualismo ontológico. La humanidad no es concebida por Feuerbach como una «idea racional», a la manera de Kant, sino como un sustrato ontológico que necesariamente *presuponemos* en cualquier acción que emprendamos. No es un «ente de razón», sino una realidad ontológica que se manifiesta solo a través de las acciones de los individuos y los pueblos. De modo que la humanidad como género es el «sujeto» de la historia, mientras que los individuos y los pueblos son únicamente sus «predicados». No existe sino *un solo plano ontológico* que es el de la inmanencia, como ya había sugerido Feuerbach en sus escritos anteriores. En tanto que miembros de una misma especie, los humanos solo podemos existir y actuar *a través* de la historia concreta. La *esencia* solo se realiza en la *existencia.* Todo esto significa –quiero insistir en ello– que la especie humana no tiene una existencia *independiente* de los individuos que la componen. De hecho, la especie «en sí» no puede tener existencia alguna, puesto que no está dotada de un cuerpo que le permita *sentir* y padecer necesidades. Y sin cuerpo no es posible la existencia, ya que solo pueden existir los seres dotados de un aparato sensitivo. Lo que no siente y padece, tampoco existe[20].

Con esto volvemos al tema de la historia de la humanidad como historia de la salvación. Decíamos en el capítulo anterior que Bruno Bauer y Moses Hess entienden que el régimen de la Restauración se apoya en una teología que concibe a Dios como *potentia absoluta,* degradando así las capacidades intramundanas del ser humano. Para oponerse a ello, los dos jóvenes hegelianos quieren rehabilitar las potencias del hombre y recurren –como Hegel– al tribunal de la historia. Esta es vista como un proceso teleológico a través del cual, el hombre podrá emanciparse de la religión y construir su propio mundo. La historia se convierte así en una *escatología*

[20] Esto ya lo había mostrado Feuerbach en sus críticas a la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma, por lo que no podemos decir que el filósofo «hipostasia el género», como sugieren algunos investigadores. Cfr. M. Wartofsky, *Feuerbach,* cit., pp. 42-43.

secularizada, en el sentido de que su dinámica interna conduce hacia un momento de «consumación final», donde se realizará la emancipación de la humanidad. No importa cuáles sean las intenciones políticas de los actores concretos, ni las consecuencias (buenas o malas) de sus acciones, la historia de la humanidad cumplirá *indefectiblemente* sus objetivos últimos. Los individuos aparecen tan solo como «ejecutores» de un plan salvífico que se les escapa. Pues bien, ¿qué tiene que ver todo esto con Feuerbach? Mucho, pues en *Das Wesen des Christentums* Feuerbach plantea que el hombre es el nuevo «ser supremo» que ahora debe ocupar el lugar de Dios. El hombre como el alfa y el omega, el principio y fin de la historia. La «lógica» de la historia puede ser definida a partir del modo en que los individuos y los pueblos entran en *contradicción* con la esencia del hombre. Y aquí surge la categoría de «alienación» *(Entfremdung),* que gozaría de tanta popularidad entre los jóvenes hegelianos. La historia de la humanidad está movida por la contradicción entre la esencia *(Wesen)* y la existencia *(Existenz)* del hombre. En *Das Wesen des Christentums* Feuerbach utiliza de nuevo la historia de las religiones para ilustrar este problema:

> Es esencial observar aquí –y este fenómeno es muy notable porque caracteriza la esencia más íntima de la religión– que cuanto más humana es la esencia del sujeto divino, más grande parece ser la diferencia entre él y el hombre […]. Para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada […]. De lo que el hombre se priva, de lo que se priva a sí mismo, lo goza en una medida incomparablemente más alta y rica en Dios […]. El hombre afirma en Dios lo que niega de sí mismo[21].

La conciencia religiosa –por lo menos la cristiana– concibe a Dios como lo opuesto al hombre, como un ser dotado de cualidades que ningún individuo sería capaz de tener (es omnisciente, omnipresente, infinito, eterno, omnipotente, etc.). Todo lo que Dios es, no lo es el hombre y, al revés, todo lo que el hombre es, no lo es Dios. Lo cual sume al hombre en una situación miserable, pues le convierte en un ser que, comparado con Dios, *no vale nada*[22]. Para relacionarse con un ser tan absolutamente superior,

---

[21] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* cit., pp. 64-65.

[22] Esto fue precisamente lo que comprendió Lutero: la conciencia de la culpa infinita es un tormento que debe soportar el creyente. El purgatorio y el infierno no son estados objetivos, sino estados subjetivos por los que atraviesa necesariamente la conciencia religiosa. Cfr. J. L. Villacañas, *Res publica. Los fundamentos normativos de la política,* Madrid, Akal, 1999, pp. 24-27. El cristianismo es una religión que sume al

el hombre no tiene más opción que *invalidarse:* negar sus sentidos, sus deseos, su cuerpo. Debe «negarse a sí mismo», como dice el evangelio, pero he aquí la clave del secreto mejor guardado de la historia que nuestro joven filósofo pretende revelar: cuanto más abstracta es su concepción de Dios, tanto más «enajenado» está el hombre de sí mismo, de su propia humanidad genérica[23]. El cristianismo es la religión que coloca al hombre «fuera de sí», en esclavitud permanente, exigiéndole que viva en contradicción con sus capacidades genéricas. Pero aquí viene el punto que quiero resaltar: la lógica de la historia (que coincide con la lógica de la conciencia religiosa) establece que el fin último de la historia es la «reconciliación» del hombre con su esencia enajenada. He aquí la visión escatológica que emparenta directamente a Feuerbach con el mesianismo de Hess y Bauer, ya estudiado en la primera parte del libro. El proyecto antropológico es, en últimas, un proyecto teológico.

Ahora bien, esta idea de verse «enajenado» en un «otro» para luego «retornar» a sí mismo, echa sus raíces en la estructura dialéctica de la conciencia, tal como Hegel la presentó en la *Fenomenología de Espíritu,* de modo que, a pesar de su querella con el maestro, Feuerbach termina peregrinando de nuevo a este libro, tal como lo había hecho en sus primeros escritos y como lo hará también Marx. En el corazón de *Das Wesen des Christentums* se encuentra inscrito el modelo hegeliano de la autodiferenciación de la conciencia, solo que Feuerbach invierte la metafísica de Hegel para quedarse solo con el proceso *inmanente* de la conciencia humana. Como un niño que crece y tropieza, la conciencia va «aprendiendo» a conocerse mediante sucesivos momentos dialécticos de autoenajenación que lo llevarán, finalmente, a retornar por completo a sí misma. Esto no es algo que le ocurra *a la conciencia,* como si estuviera determinada por agentes «externos» a ella, sino que es un proceso *de la conciencia,* algo inherente a su propia dinámica interna. Como los demás jóvenes hegelianos, Feuerbach piensa que este proceso sigue un objetivo hacia el cual se mueve inevitablemente la historia de la humanidad. Este objetivo es el autorreconocimiento pleno del hombre, la conciencia universal de la dignidad humana, más allá de toda religión. Al igual que Hegel, Feuerbach piensa que la historia de la conciencia religiosa está animada por este *telos,* de

---

hombre en la desesperación absoluta, de tal modo que este ya no puede esperar nada de sí mismo. La redención no puede venir de manos del hombre, sino únicamente de manos de Dios. El hombre no puede salvarse a través de sus propias obras, sino que debe dejarle todo a la gracia divina.

[23] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* cit. p. 73.

manera que cada progreso de la religión constituye un paso más en el conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo. Poco a poco, y en la medida en que se desarrollen históricamente las religiones, el hombre despojará a Dios de sus predicados para atribuírselos a sí mismo.

Anotemos en este punto que existe una evidente complicidad entre el antropocentrismo y la visión eurocéntrica que Feuerbach tiene de la religión[24]. Si el progreso de la religión es un marcador que indica el ascenso de la autoconciencia del hombre, y si tan solo el cristianismo es capaz de expresar la «esencia de la religión» (el hombre como ser genérico), esto significa que la multiplicidad de creencias religiosas queda ordenada en una escala jerárquica que corresponde a la dicotomía entre religión europea y religión no europea. Las religiones no cristianas –todas las religiones naturales y orientales, en particular el islamismo y judaísmo– corresponden al «pasado» de la humanidad, cuando el hombre vivía alienado de sí mismo. Solo en el interior de la tradición cultural europea, dominada por el cristianismo, se hizo posible el «retorno» del hombre sobre sí, que ahora deberá ser complementado por medio de la filosofía. Lo cual significa, palabras más, palabras menos, que el autoconocimiento del hombre a través del cristianismo es el conocimiento que tiene el hombre europeo sobre su propia historia cultural. Si el antropocentrismo es la tesis filosófica según la cual, el hombre no puede conocer nada más allá de sí mismo, entonces resulta claro por qué razón Feuerbach –y los jóvenes hegelianos tras su huella– consideran que las religiones no cristianas son lo «otro de Europa». Podríamos decir que la antropología filosófica de Feuerbach se comporta de la misma forma *exotizante y primitivista* que lo hará luego la antropología empírica. La visión antropocéntrica de la religión le devuelve al hombre europeo una imagen de sí mismo en la que *no se reconoce.* Etnocentrismo colonial que reaparecerá luego en los textos del joven Marx.

La profesión de fe antropológica

Dicho esto, avancemos ahora hacia el segundo aspecto que me interesa resaltar del libro de Feuerbach: su teoría de la encarnación de Dios. En el segundo capítulo del Libro I de *Das Wesen des Christentums,* Feuerbach se propone desentrañar el «secreto de la encarnación», pero de una forma

[24] En este sentido concuerdo con Abdenur Prado, para quien el cristianocentrismo es un elemento clave para entender el funcionamiento de la «episteme colonial». Cfr. A. Prado, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial,* Madrid, Akal, 2018.

diferente a como hizo Hegel. Recordemos que, para este, el dogma cristiano de la encarnación simboliza la unidad fundamental de las naturalezas divina y humana. Pero, a diferencia de lo que luego diría Strauß, Hegel piensa que esta encarnación se dio en la figura histórica de Cristo, no en la humanidad como un todo, lo cual significa que no hay en Hegel ningún amago de absolutizar al hombre. La humanidad es un «momento» del Absoluto, pero no es el Absoluto. Feuerbach piensa, por el contrario, que solo el hombre es lo absoluto para el hombre y que la encarnación no es ningún milagro, si no la expresión de que Dios es la esencia misma del hombre. Concretamente, la encarnación ilustra que el amor *(die Liebe)* es una determinación fundamental del hombre como ser genérico:

> La creencia en el amor del Dios devenido hombre –y este Dios es el foco central de la religión cristiana– no es otro que la creencia en el amor, pero la creencia en el amor es la creencia en la divinidad del corazón humano. El hombre autoconsciente y pensante reconoce el corazón como corazón, el entendimiento como entendimiento, ambos unidos en su esencia y realidad como poderes divinos […]. Una determinación esencial del Dios devenido hombre o, lo que es lo mismo, del Dios humano, esto es Cristo, es la pasión. El amor se comprueba mediante el sufrimiento. Todos los pensamientos y sensaciones que se vinculan a Cristo, se concentran en la noción de sufrimiento. Dios como Dios es la quintaesencia de la perfección humana, Cristo es la quintaesencia de la miseria humana […]. Si Dios es el Dios de la filosofía como *actus purus,* Cristo, al contrario, el Dios de los cristianos, es *passio pura,* el más alto pensamiento metafísico, el ser supremo del corazón. Porque ¿qué puede causar mayor impresión al corazón que el sufrimiento? ¿Y en este caso el sufrimiento del que no sufre, del que se levanta por encima de todo sufrimiento, el sufrimiento del inocente, del que está libre de pecado, el sufrimiento voluntario, el sufrimiento del amor, del autosacrificio? Pero justo por esto, porque la historia de la pasión es la más conmovedora historia para el corazón humano […], se concluye de manera irrefutable que en ella se expresa la esencia del corazón, que no tiene su origen en el entendimiento o en la capacidad de poetizar, sino en el corazón humano. El cristianismo, limpio de los contradictorios y peculiares elementos de la conciencia religiosa, que son reconocidos luego, es una invención del corazón humano[25].

---

[25] *Ibid.,* pp. 118-119.

El argumento es similar al que ya veíamos antes. La razón, la voluntad y el sentimiento son capacidades genéricas del hombre. En este caso en particular, la capacidad de sentir no remite a un objeto que esté fuera del hombre, sino al hombre mismo. A través del amor por alguien, entendemos que el objeto de nuestro amor es el amor mismo, es decir, la capacidad humana de amar[26]. Cuando el cristianismo dice que «Dios es amor», eso significa que Dios ama a alguien más, que no es un ser que se ama solo a sí mismo, como el Dios de los filósofos. Y puesto que Dios es un ser infinito, su amor por los hombres debe también ser infinito, lo cual se expresa, precisamente, en la historia de la pasión de Cristo. ¿Qué es lo que nos revela esta historia? Que el sentimiento del amor es una «perfección» *(Volkommenheit)* humana, más aún, que el hombre posee una capacidad infinita de amar[27]. La encarnación de Dios no nos habla de un ser *particular* llamado Jesús, sino del hombre como *Gattungswesen,* tal como vio Strauß. Cuando la conciencia religiosa ve en Dios a un ser que se ha encarnado por amor al hombre, esto significa que el hombre está en la capacidad de *amar infinitamente al hombre.* La encarnación de Dios y la historia de la pasión de Cristo son, por tanto, «invenciones del corazón humano» que expresan, en un lenguaje religioso, lo que el corazón humano es capaz de hacer.

Se hace claro en qué consiste la «profesión de fe antropológica» que defiende Feuerbach. El hombre es un ser ilimitado, capaz de logros infinitos, como, por ejemplo, construir una comunidad en la que desaparezcan

---

[26] Aquí Feuerbach sigue de cerca a Hegel, quien veía el dogma de la encarnación como una revelación divina de la religion del amor. «La determinación fundamental en este Reino de Dios es la presencia de Dios, de modo que se recomienda a sus miembros no solo amar al hombre, sino también tomar conciencia de que Dios es el amor, es decir, que esto debe existir como sentimiento propio, como sentimiento de sí mismo». G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión,* Madrid, Trotta, 2018, p. 263.

[27] Curiosamente, Jürgen Habermas ve en esta potencia de amar la prueba de que Feuerbach da los primeros pasos para la superación del paradigma metafísico de la conciencia y abre el camino para una comprensión intersubjetiva y posmetafísica de la razón. El «giro antropológico» de Feuerbach habría despejado el camino para un cambio de paradigma que apenas el propio Habermas terminaría de consolidar: el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, en tanto que éste supone la realización comunicativa de la especie humana. J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie,* Band 2, *Vernünftige Freiheit, Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen,* Fráncfort, Suhrkamp, 2019, p. 608. La verdad no me sorprende mucho esta lectura de Habermas, puesto que su teoría de la acción comunicativa, a pesar de reclamar haber superado el paradigma metafísico de la conciencia, se inscribe de lleno en la rebelión antropológica y absolutista de la izquierda hegeliana. No es casual que en el capítulo diez de su último libro, Habermas insista en la «contemporaneidad» *(Zeitgenossenschaft)* de los jóvenes hegelianos.

todos los antagonismos y prime el amor entre los hombres. La historia es un proceso que restaurará la unidad perdida entre la esencia y la existencia del hombre. Todos los dualismos serán definitivamente superados. El *telos* de la historia es la realización plena de un amor que no ha ser entendido solo como la «fraternidad» de la Revolución francesa, sino como ἀγάπη, como la capacidad de amar sin condiciones, sin pedir nada a cambio, en absoluta confianza por el otro y asumiendo –como Cristo en la cruz– la disposición al sacrificio[28]. Pero aun suponiendo que una comunidad de este tipo pudiera realizarse, tendríamos la paradoja de que en tal comunidad ya no sería necesaria la política, ya que se postularía un principio último de constitución de lo social (el amor) capaz de poner fin a la indecibilidad y de neutralizar los antagonismos[29]. Razón por la cual decíamos antes que la teología política termina *neutralizando lo político* y afirmando solo la teología. Como veremos en la última parte del libro, esta idea de una comunidad política unida por el amor se halla en la base tanto del proyecto socialista de Hess como del de Marx.

Despidámonos del libro *Das Wesen des Christentums* diciendo que no todos los lectores compartieron el entusiasmo manifestado por Engels. En el Prólogo a la segunda edición de 1843 Feuerbach menciona «los juicios necios y pérfidos» levantados contra el libro. Muchos lectores no le perdonaron haber tenido «la insolencia criminal» de escribir que la religión no es más que una ilusión antropológica, razón por la cual «me he convertido en la maldición de los cristianos modernos y muy especialmente de los teólogos»[30]. Tanta fue la animadversión generada por el libro, que el 11 de diciembre de 1841 apareció una nota anónima en el *Ausburger Allgemeinen Zeitung* diciendo que Feuerbach era el autor del panfleto *Die Posaune des jüngsten Gerichts,* publicado ese mismo año. Ya mostrábamos en el capítulo anterior que su autor verdadero fue Bruno Bauer y decíamos que el panfleto era una apología del ateísmo escrita en un lenguaje provocativo, irónico y directo, muy diferente al estilo sobrio y académico de Feuerbach. Según informa Tomasoni, aunque Feuerbach leyó *Die Posaune* con interés, no tardó en manifestar su desacuerdo[31]. Al parecer no le hizo gracia que fueran unos *teólogos* quienes presumieran de haber

---

[28] En el Nuevo Testamento el ἀγάπη hace referencia al amor desinteresado, el que establece una conexión espiritual con el otro, hasta el punto de ser capaz de amar al enemigo («poner la otra mejilla»).

[29] La política nace precisamente de la imposibilidad de recurrir a un fundamento último de lo social. Cfr. S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto,* cit.

[30] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* cit., pp. 34-35.

[31] F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach,* cit., p. 241.

«superado» a Hegel. Feuerbach había trabajado mucho para que ese mérito fuera solo suyo y no tenía intención de compartirlo con nadie. De ahí la distancia que empieza a tomar frente al grupo de los jóvenes hegelianos[32]. En el Prólogo a la segunda edición de 1843 escribe lo siguiente:

> En cuanto a mi posición respecto de D. F. Strauß y Bruno Bauer, al lado de los cuales soy nombrado constantemente, quiero señalar solamente que lo que distingue nuestras obras está ya indicado en lo que distingue nuestros temas: basta consultar los títulos. Bruno Bauer toma por objeto de su crítica la historia evangélica, es decir, el cristianismo bíblico; Strauß, el dogma cristiano y la vida de Jesús, que se pueden situar, por otra parte, bajo el título de dogma cristiano, y por consiguiente el cristianismo dogmático, o más bien, la teología dogmática. Al contrario, yo estudio el cristianismo en general, es decir, la religión cristiana y, como consecuencia, la filosofía o la teología cristianas[33].

Es claro el modo en que Feuerbach marca el territorio de sus propios intereses teóricos. Bauer y Strauß son únicamente *teólogos* interesados en temas relativos a la interpretación de la Biblia, o bien de la historia evangélica. Él, por el contrario, es un *filósofo* de la religión, lo cual le habilita para comprender mejor a Hegel «en su propio terreno» que es el de la filosofía. No es, sin embargo, un detalle menor el hecho de que Feuerbach no se distancie del *ateísmo* con el que era señalado Bauer, sino tan solo de su objeto de estudio. Tomasoni dice que Feuerbach confesó privadamente a Ruge que era ateo, de modo que, más allá de su distancia con Bauer, sí existía una conexión temática con *Die Posaune*[34]. Si en la primera edición de *Das Wesen* no hay todavía ninguna mención al ateísmo, en el Prólogo a la segunda edición ya Feuerbach no tiene escrúpulos en afirmar públicamente lo mismo que confesó a Ruge: «el ateísmo, en el sentido que este libro lo entiende, es el misterio de la religión misma»[35]. Y aquí cambian los parámetros respecto a lo que habíamos visto en nuestro análisis de

---

[32] Es muy notorio el sentido de competencia (y de celos) que reinaba en el grupo de los jóvenes hegelianos. Cada uno quería ser más «radical» que el otro y no dudaron en acusarse mutuamente de «reaccionarios». Como establece Karl Löwith: «Feuerbach y Ruge, Ruge y Marx, Marx y Bauer, Bauer y Stirner constituyen pares de hermanos-enemigos, pues solo la casualidad dirá en qué instante acabarán por reconocerse como adversarios». K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche,* cit., p. 98.

[33] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* cit., p. 46.

[34] Cfr. F. Tomasini, *Ludwig Feuerbach,* cit., p. 243.

[35] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* cit., p. 41.

Bayle. Decíamos que para ese momento Feuerbach no se veía a sí mismo como ateo, sino como escéptico, en el sentido en que Bayle mismo lo era. No obstante, ahora Feuerbach parece confirmar las sospechas levantadas por Heinrich Leo en relación con los «hegelingos»: al decir que la esencia de la religión no es Dios sino el hombre, Feuerbach, lo mismo que Strauß y Bauer, se precipita en el ateísmo. Cuestión que ya no deja dudas en el manuscrito titulado *Übergang von der Theologie zur Philosophie*[36], en el que de manera explícita dice que «Dios no llega más allá de la capacidad de imaginación y pensamiento del hombre»[37]. Sabemos, sin embargo, que Feuerbach no estaba satisfecho con la expresión «ateísmo» por considerarla «poco práctica», debido al temor que inspiraba en la gente. Por eso pide reemplazarla por la expresión «antropoteísmo»[38]. Con todo, no cabe duda de que Feuerbach ofreció el fundamento filosófico del ateísmo que profesarán, como una nueva religión, casi todos los jóvenes hegelianos.

Por último, digamos que las duras críticas vertidas contra el libro obligaron a que Feuerbach cambiara su posición de manera sustancial. Ante la objeción de Stirner –que ya estudiaremos– de que su «antropología» se refiere a un hombre abstracto y no real ni concreto, Feuerbach evoluciona hacia una especie de sensualismo materialista, que no pone en el centro al hombre como ser absoluto, sino a la realidad sensible. Su punto de partida ya no será el hombre como ser genérico, sino la realidad misma, tal como se da a los sentidos. Lo cual le obligará a dar a su pensamiento una dimensión política que hasta el momento había pretendido evitar. Este es el giro que examinaremos a continuación.

---

[36] *Tránsito de la teología a la filosofía.* Este manuscrito de 1841 fue descubierto y publicado en 1982 por Francesco Tomasoni y constituye un enlace muy importante para comprender los cambios introducidos por Feuerbach entre los temas de *Das Wesen des Christentums* y los abordados en su libro siguiente *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie.*

[37] «Gott erstreck sich nicht weiter als das Denk- und Vorstellungsvermögen des Menschen». L. Feuerbach, *Übergang von der Theologie zur Philosophie,* en (ed. de W. Jaeschke y W. Schuffenhauer, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1996, p. 103.

[38] Cfr. W. Jaeschke y W. Schuffenhauer, «Einleitung der Herausgeber», en *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie,* cit., p. xxxiv. Sugerencia hecha a Ruge antes de la publicación de las *Vorläufige Thesen,* donde la palabra ateísmo aparece tres veces. Ruge prefirió ignorar la petición explícita de Feuerbach.

X. LUTERO RECARGADO

Las nuevas tesis y el futuro de la filosofía

Una vez finalizado *Das Wesen des Christentums,* y en medio de una gran crisis personal[1], Feuerbach empieza a interesarse cada vez más por la figura de Lutero. Ya hemos visto cómo la figura del gran reformador fue una referencia constante en el trabajo del filósofo bávaro, a quien veía como su antítesis. Si la teología de Lutero rebajaba al hombre al considerarle como un ser pecador por naturaleza y necesitado de la gracia, Feuerbach busca rehabilitar al hombre de esta miserable situación. Pues si Lutero ha mostrado que el hombre no puede ser su propio fundamento, sino que necesita buscarlo en una instancia exterior, Feuerbach dice todo lo contrario: el hombre es *causa sui,* es un producto de su propia praxis. No obstante, a partir de 1842 Feuerbach empieza a reconsiderar su valoración de Lutero. A raíz de las críticas que *Das Wesen des Christentums* recibió por parte de la ortodoxia luterana, Feuerbach quiere colocar a Lutero de su lado e invocarlo como un *precursor del giro antropológico.* Es por eso que, para la segunda edición del libro, Feuerbach incluye numerosas citas de Lutero que supuestamente apoyan sus tesis, e incluso empieza a verse a sí mismo como una especie de «Lutero II»[2]. Al mismo tiempo trabajaba en un nuevo libro titulado *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*[3], enviado a Ruge para ser publicado en su nueva

---

[1] La crisis se debía a que Feuerbach se enamoró perdidamente de Johanna Kapp, hija de uno de sus mejores amigos, que era 21 años menor que él. Feuerbach era un hombre casado y decidió abandonar su casa para mudarse a Heidelberg, cerca de Johanna, pero hacia 1846 resolvió concluir su relación con la joven y regresar al entorno familiar en Bruckberg.

[2] Cfr. H.-M. Sass, «Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach"», en *International Review of Social History* 12, Issue 1, 1967, p. 112. Para un estudio sobre este tema, véase L. Arroyo Arrayas, *«Yo soy Lutero II». La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

[3] *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía.* Hay una buena traducción al español por E. Subirats (Madrid, Labor, 1976), pero me guiaré por el texto original publicado

revista[4]. Ya el título mismo indica que Feuerbach se veía a sí mismo, o pretendía que lo vieran, como el «Lutero de la filosofía». El libro es una especie de manifiesto escrito en forma de «tesis» –como las que Lutero fijó en la puerta de la iglesia– que buscaban generar una «reforma», pero no de teología cristiana o de la Iglesia católica, como en Lutero, sino de la filosofía, tal como esta era practicada en las universidades alemanas, y en particular por los hegelianos de Berlín. Iremos viendo cómo la producción de Feuerbach durante estos años (1842-1843) busca leer el *Deus pro nobis* de Lutero como un *Homo pro hominis*[5].

Comencemos diciendo que Feuerbach no había escrito las *Thesen* para ser publicadas en forma de libro, sino como contribución a una revista. De ahí el título de tesis «provisionales» *(Vorläufig).* Por eso, ante la intervención de la censura, el filósofo bávaro tomó la decisión de ampliar las tesis y preparar un libro que sistematizara su contenido bajo el título *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*[6]. Como queda claro al inicio del Prólogo

---

por Schuffenhauser en el volumen IX de las *Gesammelte Werke* y por la reedición crítica que del texto hicieron Walter Jaeschke y el propio Schuffenhauer en 1976.

[4] El texto fue solicitado por Ruge para ser publicado en varias entregas de los *Hallischen Jahrbücher,* pero entonces vino la censura por parte de las autoridades sajonas. Muchas frases fueron modificadas e incluso eliminadas por completo, situación que fue vista por Ruge como un «acto de violencia contra la filosofía», tal como informa a Feuerbach en su carta del 24 de febrero de 1842: «Mi reseña sobre su libro *[La esencia del cristianismo],* sus *Tesis* y los textos de Bruno Bauer han sido tachados *(ausgestrichen).* La tendencia prusiana a la censura ha sido adoptada [por los sajones] para vergüenza de la ciencia». A. Ruge, «Arnold Ruge an Ludwig Feuerbach», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, cit., pp. 978-979. Ante la imposibilidad de presentar el texto en su forma original, y pensando en el mejor modo de burlar la censura, Ruge sugiere que las *Thesen* fueran publicadas fuera de Alemania en el libro *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik,* donde se incluirían textos de Bauer, Nauwerk, Köppen, Marx y el propio Ruge. Cosa que ocurrió en 1843, a pesar de las dudas iniciales manifestadas por Feuerbach. Al parecer no quería que su nombre siguiera vinculado con el de los jóvenes hegelianos y pidió a Ruge que no incluyera su texto en el volumen planificado. Ante la insistencia de Ruge, para quien el texto resultaba fundamental para el éxito del libro, Feuerbach accedió a regañadientes, solicitando por lo menos incluir algunas correcciones, cosa que Ruge ignoró. Los dos tomos de *Anekdota,* que incluían las *Vorläufigen Thesen* en su primera versión, fueron publicados en Suiza.

[5] Cfr. F. Quesada Rodríguez, «Martín Lutero: ¿precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* LVII 149 (2018), pp. 147-162.

[6] *Principios de la filosofía del futuro.* Hay traducción al español por E. Subirats (Madrid, Labor, 1976), pero me guiaré por el texto original publicado por Schuffenhauser en el volumen IX de las *Gesammelte Werke* y por la reedición crítica que del texto hicieron Walter Jaeschke y el propio Schuffenhauer en 1976.

(escrito en julio de 1843), «estos principios constituyen la continuación y fundamentación ulterior de mis *Tesis para la reforma de la filosofía,* que la ilimitada arbitrariedad de la censura alemana condenó al exilio»[7]. No se trata ya de tesis con un carácter «provisional», sino de la fundamentación teórica de esas tesis, lo cual explica el nombre de «principios» *(Grundsätze).* Se mantiene, de todos modos, la estructura luterana de las «tesis», ahora presentadas en 67 parágrafos, pero desarrolladas con mayor extensión a fin de evadir la censura[8]. Y si en el texto anterior se hablaba de una «reforma» de la filosofía, ahora Feuerbach prefiere hablar de una «filosofía del futuro», pues, según explica en el Prólogo, «actualmente no se puede todavía exponer *(darstellen)* al hombre, sino que se trata más bien de arrancarlo del pantano en el que está sumergido»[9]. Por el momento, el hombre continúa «alienado» de sí mismo y la filosofía tendrá que darse a la tarea de «negar» esta negación.

Dado que el propio Feuerbach entendió los *Grundsätze* como un «desarrollo» *(Fortsetzung)* de las *Thesen,* quisiera examinar algunos de los temas comunes a ambos textos, pero leídos a la luz del segundo. En primer lugar, me centraré en la interpretación que hace Feuerbach de la filosofía moderna, y en particular de la filosofía hegeliana, tratando de dar nueva luz al modo en que utiliza categorías como teísmo, ateísmo y panteísmo. Aquí haré un especial énfasis en el modo en que Feuerbach entiende la filosofía moderna como un movimiento dialéctico. Luego pasaré a reflexionar sobre el problema del «materialismo», vinculándolo al nuevo proyecto feuerbachiano de una «filosofía del futuro». Esta lectura será realizada bajo la hipótesis de que tanto las *Thesen* como los *Grundsätze* son textos programáticos de un proyecto filosófico que Feuerbach no consiguió realizar, pero que tuvo inmensa influencia sobre Marx.

Comencemos con la valoración dialéctica que hace Feuerbach de la Modernidad, tema escogido para comenzar las *Grundsätze.* En el § 1 dice que «La misión de la Edad Moderna *(neue Zeit)* fue la realización y la hu-

---

[7] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* cit., p. 264.

[8] Recordemos que hasta 1842 la censura prusiana se aplicaba también a textos que tuvieran menos de 20 cuartillas *(Bogen),* con el objetivo de acallar la prensa que publicaba textos cortos, como era el caso de los *Hallischen Jahrbücher.* De ahí el nombre irónico que Georg Herwegh le dio a su periódico *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (Veintiún cuartillas desde Suiza).* Herwegh era un poeta y escritor republicano nacido en Stuttgart, cercano a los jóvenes hegelianos, que por causa de la censura tuvo que salir de Alemania hacia el exilio suizo, como también lo harían Marx y Ruge hacia Francia.

[9] *Ibid.,* p. 265.

manización de Dios, la transformación y disolución de la teología en antropología»[10]. Tema que se repite en el § 15: «En la época moderna la humanidad ha perdido los órganos para el mundo suprasensible y sus misterios, ya que con la fe en ellos perdió también el sentido para ellos; porque su tendencia esencial ha sido anticristiana, antiteológica, es decir, una tendencia antropológica»[11]. Esto quiere decir que la Modernidad es la época en que se ha perdido la fe en Dios y en lo sobrenatural[12]. Pero esto no es visto por Feuerbach como una tragedia, sino como un avance histórico de la libertad. La Modernidad es la época en que la humanidad se pone a sí misma como objeto de conocimiento, se hace «autoconsciente», liberándose por fin de las ilusiones teológicas. O para utilizar la formulación preferida del filósofo bávaro: la Modernidad es la época en que la teología se convierte en antropología. Ahora bien, como ya vimos antes, Feuerbach tiene una comprensión *dialéctica* de la Modernidad, lo cual significa que, si bien esta ha significado un «progreso» de la humanidad, también ha reactualizado la «apariencia» *(Schein)* teológica que veló sus ojos en tiempos pasados. Esta idea proviene del convencimiento de Feuerbach según el cual, el cristianismo arrastra una contradicción dialéctica entre dos líneas constitutivas: la «línea occidental» que le emparenta con la herencia universalista greco-latina; y la «línea oriental», que le emparenta con la herencia dualista gnóstica. Este conflicto no resuelto en el Medioevo se prolongará todavía en el mundo moderno. El absolutismo teológico no morirá tan fácil, sino que se reactualizará todavía *en medio* de la Modernidad. Feuerbach lo deja claro en el § 21 para ilustrar el caso de la filosofía moderna:

---

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.,* p. 286.

[12] Feuerbach piensa que si bien la *secularización de la conciencia* ha tenido lugar tan solo en un pequeño sector de la población (los filósofos) en el interior de una pequeña provincia del planeta (Europa), se trata de un logro que compete a toda la humanidad. La toma de conciencia de la dignidad humana que allí se materializa, por más que no sea un logro compartido por *todos* los individuos realmente existentes en el planeta, puede ser calificada como un progreso de la humanidad en su conjunto. No se trata de una cuestión puramente empírica y cuantitativa, sino de un cambio *cualitativo* de la imagen que el hombre se ha hecho de sí mismo *como especie.* Y esta nueva imagen tiene connotaciones *normativas.* Todos los individuos que aún mantienen la fe religiosa a expensas de la dignidad humana, incluyendo a los europeos, son en realidad «habitantes del pasado», aunque sigan existiendo en el presente. Ya se ve cómo esta visión teleológica de Feuerbach descarta de entrada la coexistencia de diferentes tiempos históricos, es decir, la «simultaneidad de lo no simultáneo». Marx permanecerá atrapado en el mismo esquema teleológico.

> La contradicción *(Widerspruch)* de la filosofía moderna, y sobre todo del panteísmo, es que niega la teología desde el punto de vista de la teología, o que la negación de la teología es, a su vez, teología. Esta contradicción caracteriza en particular a la filosofía hegeliana [...]. El misterio de la dialéctica hegeliana es que niega la teología a través de la filosofía, para luego negar de nuevo la filosofía a través de la teología. El comienzo y el fin lo constituye la teología, en el medio está la filosofía como negación de la primera posición, pero la negación de la negación es otra vez la teología. Primero es echado todo abajo *(umgeworfen)* para luego volverlo a poner en su lugar, como en Descartes[13].

Este pasaje nos deja ver el carácter contradictorio de la Modernidad. Si bien la «misión de la Edad Moderna» ha sido «la disolución de la teología en antropología», tal disolución debe ser vista como un movimiento dialéctico. Esto quiere decir que lo que se niega (en este caso la teología) es negado a través de la teología misma, y en esto radica precisamente la limitación de ese panteísmo que Feuerbach defendía antes con tanto fervor. Este panteísmo es insuficiente porque a partir de sus premisas no es posible comprender la singularidad del «género humano» y su diferencia radical con todos los demás elementos de la naturaleza. Al declarar que todos estos seres tan solo se diferencian en la modalidad, pero no en la sustancia, la humanidad es despojada enteramente de su dignidad. Por eso es necesaria una *segunda negación* (negación de la negación) que mostrará en la praxis la «verdad» de la primera. Será necesario negar el panteísmo teológico para afirmar la antropología. Pero tal negación no es tan fácil, como pensaban los demás jóvenes hegelianos. Es por eso por lo que Feuerbach no comparte la radicalización política de Bauer y Marx, porque en su opinión iban demasiado rápido: querían pasar directamente a la segunda negación, pero sin terminar aún con la primera. A contrapelo de esto, nuestro filósofo sabe que la antropología conlleva una negación del pasado teológico del cristianismo y panteísta de la filosofía moderna, pero que esa negación no supone *todavía* el cumplimiento histórico y político de su «promesa»: la emancipación humana. Para que esa promesa se cumpla, será necesario realizar la antropología *a través de su negación.* En el caso de la filosofía moderna, Feuerbach entiende que la tarea *actual* del filósofo radica en la negación del pensamiento teológico (incluyendo el panteísmo especulativo de Spinoza y Hegel), pero su «realización», es decir, la *negación de la negación,* puede tardar aún muchísimo tiempo. Por eso prefiere

---

[13] *Ibid.,* pp. 295; 297.

hablar de una «filosofía del futuro». Veamos cómo entiende Feuerbach esta dialéctica de la filosofía en las *Thesen* y en los *Grundsätze.*

Comencemos con la reconstrucción que hace Feuerbach del movimiento de la filosofía entre los griegos y la Modernidad. Recordemos que este ejercicio había sido presentado ya en el primer volumen de la trilogía sobre filosofía moderna, pero allí usaba todavía como criterio la historia de las religiones. Aquí, en cambio, Feuerbach procede a una reconstrucción puramente intrafilosófica. El § 29 afirma que la filosofía griega tenía como principio la razón, pero reconocía que existía algo de carácter *material* fuera de la razón. Es decir, que había un residuo no absorbido por la razón, un «exceso» con respecto a ella que constituía su límite absoluto. «La filosofía antigua vivía aún con la diferencia entre pensar y ser, pues el pensar, el espíritu, la idea, no eran la realidad que todo lo abarca, es decir, no eran la exclusiva, única y absoluta realidad»[14]. Había una realidad de orden material que estaba «más allá» del pensamiento, por lo cual no era posible la identificación entre pensar y ser. Todo esto comenzó a cambiar con la emergencia del neoplatonismo, fuente que alimenta la herencia gnóstica cristiana. Para estos filósofos místicos, el énfasis será puesto en el mundo inmaterial, desatendiendo por completo la materia, hasta el punto de afirmar que «lo material, el mundo real mismo, no es ninguna instancia ni posee ninguna realidad»[15]. Rechazo absoluto a la vida corporal y a los bienes materiales, en nombre de una dicha que sería encontrada solo en la perfección del alma y la unión con Dios. Si en *Geschichte der neuern Philosophie* el dardo de las críticas se dirigía hacia el cristianismo gnóstico, a quien culpaba de haber introducido el dualismo entre el mundo del espíritu y el mundo de la materia, ahora Feuerbach coloca el énfasis en la *teología neoplatónica.* Sin pasar esta vez por el cristianismo, la narrativa de Feuerbach nos conducirá directo hacia la filosofía especulativa de la Modernidad, que será vista como un proceso que tiene básicamente tres protagonistas: Spinoza, Schelling y Hegel[16].

En efecto, y complementando lo dicho en su *Geschichte der neuern Philosophie,* Feuerbach dice que el gran logro de la filosofía moderna fue haber «realizado y superado» el dualismo neoplatónico entre la razón y la sensibilidad. Esto significa que la filosofía moderna realiza ese dualismo

[14] *Ibid.,* p. 309.

[15] *Ibid.,* p. 310.

[16] «Spinoza es el fundador *(Urheber)* de la filosofía especulativa, Schelling su restaurador *(Wiederhersteller)* y Hegel su realizador *(Vollender)*». L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* ed. de W. Schuffenhauser, *Gesammelte Werke,* Band IX, *Kleinere Schriften II (1839-1846),* Berlín, Akademie Verlag 1982, p. 243.

en la medida en que lo lleva a su máxima perfección, pero moviéndose *todavía* en el interior de la teología. «La filosofía moderna ha partido de la teología, ella misma no es otra cosa que la teología disuelta *(aufgelöst)* y transformada en filosofía»[17]. Descartes, por ejemplo, dice que los sentidos no nos ofrecen la realidad verdadera, no proporcionan ninguna certeza. Solo el entendimiento sustraído de los sentidos puede darnos verdad sobre la esencia. Para Descartes, Dios no es un ser sensible, sino que es más bien la negación de la sensibilidad. De modo que la teoría cartesiana de las dos sustancias «se halla todavía en el punto de vista del teísmo y hace del ser inmaterial tan solo un objeto del pensamiento, pero jamás un sujeto»[18]. Es decir, que Descartes no supera el escenario del *teísmo,* que separa al sujeto del objeto y la representación de la verdad. Concibe a Dios como un ser *personal e inmaterial* que, aunque es *condición* de la razón, existe más allá de la razón. No fue, por tanto, Descartes quien hizo avanzar la filosofía hacia un escenario en el que Dios es identificado con el pensamiento y convertido en sujeto de este. Pero ¿quién ha dado este paso fundamental? ¿Quién realiza la «negación primera» de la vieja teología que inaugura el panteísmo filosófico de la Modernidad?

Spinoza, dice Feuerbach, es el fundador *(Urheber)* de la filosofía especulativa moderna. En *Geschichte der neuern Philosophie,* recordemos, había dicho que Descartes (y no Bacon) era el verdadero fundador de la filosofía moderna. Ahora dice que con el postulado de que los objetos de conocimiento son «puestos» por la conciencia reflexiva, Descartes sigue atrapado en el marco de la teología[19]. ¿A qué se debe este cambio de perspectiva? La razón parece ser, en opinión del Feuerbach maduro, que el carácter definitorio de la filosofía moderna no es tanto el descubrimiento del *cogito* como fundamento del conocimiento, sino la manera en que el pensamiento concibe a Dios, ya que de esto depende la concepción que se tiene del hombre. El gran logro de la filosofía moderna habría sido la *superación del teísmo,* asestando con ello un duro golpe al Dios personalista y voluntarista que legitimaba el Antiguo Régimen en Alemania[20]. Recor-

---

17 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* cit., p. 294.

18 *Ibid.,* p. 275.

19 Descartes sigue moviéndose en el viejo dualismo ontológico inaugurado por los filósofos neoplatónicos. «Para Descartes la esencia de las cosas corpóreas, el cuerpo como sustancia, no es objeto para los sentidos, sino únicamente para el entendimiento». *Ibid.,* p. 289.

20 «El teísmo piensa a Dios como causa, concretamente como una causa viva y personal, como el creador del mundo: Dios ha producido al mundo por su voluntad». *Ibid.,* p. 283.

demos que este había sido uno de los objetivos de Feuerbach en sus escritos anteriores: la lucha contra la doctrina de la personalidad de Dios. Entendía bien, como los otros jóvenes hegelianos, que esa doctrina funcionaba como legitimación teológica de la monarquía confesional prusiana. Al igual que antes, Feuerbach reconoce que Spinoza fue el encargado de dar el primer golpe. Pero esto *no significa* que Spinoza haya superado el escenario de la teología, como quería Moses Hess. Aunque «Spinoza es el Moisés de los librepensadores y materialistas», no fue él quien logró conducir la filosofía hacia el antropocentrismo[21]. El mérito de Spinoza no fue haber pasado de la teología a la antropología (mérito que Feuerbach quiere reservar para sí mismo), sino haber inaugurado una *teología propiamente moderna* fundada en el panteísmo[22].

El gran descubrimiento filosófico de Spinoza, en opinión de Feuerbach, es haber convertido la materia *(res extensa)* en un atributo de Dios, lo cual significa que todo lo material es divino: «Spinoza dio en el clavo con su paradójica sentencia de que Dios es un ser extenso, esto es, material. Él encontró, al menos en su tiempo, la expresión filosófica verdadera para la tendencia materialista de la época moderna; la legitimó y la sancionó: Dios mismo es materialista»[23]. El *panteísmo* de Spinoza inaugura el «materialismo» de la Edad Moderna, pero con esta expresión no está queriendo aludir a una «visión del mundo» que se opondría a otra contrapuesta llamada «idealismo», sino tan solo está resaltando la crítica de la conciencia religiosa inaugurada por el pensador holandés. Pues quien convierte la corporalidad en un atributo divino, termina negando al Dios personal e inmaterial del cristianismo. El panteísmo de Spinoza es el *ateísmo teológico* de la Modernidad. Pero ¿no estamos aquí frente a una paradoja? ¿Se puede ser ateo y al mismo tiempo afirmar la teología? Esta, dice Feuerbach, es la gran paradoja de la Modernidad, en la que se moverá también la filosofía de Hegel.

Fisiología del pensamiento

Llegamos de este modo al «núcleo duro» tanto de las *Thesen* como de los *Grundsätze,* que es la crítica de Feuerbach a la filosofía de Hegel, de la

---

[21] *Ibid.,* p. 287.

[22] Con lo cual, como hemos dicho, ya no es el panteísmo aquello que Feuerbach persigue, tal como decía en sus escritos anteriores, sino una superación dialéctica del panteísmo que conducirá hacia el absolutismo antropológico, programa que compartirá con todos los demás jóvenes hegelianos.

[23] *Ibid.,* p. 286.

que beberán directamente Marx y otros jóvenes hegelianos. El § 19 de los *Grundsätze* dice que «la culminación *(Vollendung)* de la filosofía moderna es la filosofía hegeliana» y que, por tanto, solo con la crítica a Hegel se puede comprender la necesidad histórica de toda la filosofía moderna[24]. Recordemos lo dicho más arriba: la misión de la Edad Moderna ha sido convertir la teología en antropología, pero este proceso es entendido como un movimiento dialéctico: primero ha sido necesario «negar» el teísmo cristiano, que es lo que hicieron Spinoza y tras su huella Hegel. Pero, tal como ya sospechaba desde su *Carta* de 1828, Feuerbach piensa que Hegel no logró cumplir la misión filosófica encomendada por los tiempos modernos[25]. La filosofía hegeliana es el «último refugio de la teología»; más aún, es «la teología hecha lógica», ya que identifica los objetos como predicados del pensamiento, cayendo así en la más «absoluta falta de presupuestos»[26]. De hecho, afirma Feuerbach, «la filosofía hegeliana es el último intento de restaurar el viejo y decadente cristianismo a través de la filosofía»[27]. De modo análogo a la teología cristiana, la filosofía hegeliana *enajena al hombre* «en la medida en que todo su sistema reposa en actos de abstracción»[28]. No ha sido Hegel, por tanto, quien ha cumplido la promesa de los tiempos modernos: transformar la teología en antropología. Para cumplirla, tendremos que pasar a la «negación de la negación», es decir, tendremos que «abandonar a Hegel». Pues, según dice Feuerbach, quien no abandona la filosofía hegeliana, tampoco abandona la teología[29].

Lo que espera lograr Feuerbach a través de la negación filosófica de Hegel no es otra cosa que la *rehabilitación de la sensibilidad (Sinnlichkeit).* Y aquí es donde podemos apreciar con claridad el cambio que se ha operado entre estos textos de 1842-1843 y el libro anterior *Das Wesen des Christentums.* Tan solo han pasado dos años, pero Feuerbach estuvo atento a las duras reseñas que se escribieron contra ese libro, como por ejem-

---

[24] *Ibid.,* p. 295.

[25] Feuerbach dice que Hegel no es el Aristóteles alemán o el Aristóteles cristiano, como quieren, sino «el Proclo alemán», ya que su filosofía no es otra cosa que «la filosofía alejandrina renovada». *Ibid.,* p. 311.

[26] Feuerbach repite aquí un motivo ya presentado en *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie:* «La filosofía [hegeliana] no presupone nada, lo cual significa que hace abstracción de todos los objetos dados inmediatamente a los sentidos y distintos del pensamiento; en una palabra, hace abstracción de todo lo que puede abstraerse sin cesar de pensar, convirtiendo este acto de abstracción de toda objetividad en el comienzo de esta». *Ibid.,* p. 281.

[27] *Ibid.,* p. 297.

[28] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 246.

[29] Marx tomará cuidadosa nota de esto en el *Manuscrito de Kreuznach.*

plo la de Stirner, en las que se decía que su antropología era una nueva forma de abstracción, una teología enmascarada que no hablaba del hombre real, del hombre de «carne y hueso». No es que Feuerbach haya ignorado que el hombre es sensibilidad y no únicamente razón. Ya vimos que esta afirmación es central en textos anteriores como *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie.* Pero a partir de 1842, la filosofía de Feuerbach se acerca cada vez más a una especie de *realismo sensualista* que tendría inmensa repercusión en el pensamiento de Marx. Al igual que antes, postula al hombre como la unidad entre naturaleza y razón, pero ahora coloca el énfasis en la dimensión *corporal* del ser humano. No abandona la noción de *Gattungswesen,* pero entiende que esas tres «facultades supremas» que le son inherentes, la razón, la voluntad y el corazón, *dependen* de la sensibilidad. El hombre es un *ser natural* que necesita satisfacer necesidades materiales (comer, dormir, abrigarse, etc.,) para poder desarrollar sus potencias genéricas. Hacia esto apunta precisamente la «reforma de la filosofía» que ahora Feuerbach propugna y que sería recibida por tanto entusiasmo por Marx. La sensibilidad *(Sinnlichkeit)* es una dimensión ontológica básica, sin la cual las facultades genéricas del hombre (amar, pensar, hablar, producir, etc.) no podrán desplegarse[30].

Todo esto le lleva a replantear su crítica de Hegel. La «negación de Hegel» a la que se refiere Feuerbach ahora tiene que ver sobre todo con su filosofía de la naturaleza. Pues para Hegel, «todo lo que hay sobre la tierra se halla de nuevo en el cielo de la teología; todo lo que se encuentra en la naturaleza –cualidad, cantidad, medida, esencia, quimismo, mecanismo,

[30] Desde luego, esto significa tomar distancia frente a lo dicho por Hegel que ya estudiamos en la primera parte, en el sentido de que el hombre no es un animal en cuanto a su forma, pero sigue siendo un «ser natural», es decir, un ser volitivo. Ahora bien, Hegel decía que, como ser volitivo, el hombre sigue de manera inmediata sus deseos, por lo cual puede decirse que el hombre es «malo por naturaleza». Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión,* cit., p. 246. Al eliminar la diferencia conceptual que establecía Hegel entre el hombre *naturalmente malo* y el hombre *virtualmente bueno,* Feuerbach abre de par en par la puerta del absolutismo antropológico por la que entrarán todos los jóvenes hegelianos: el hombre es un ser «naturalmente bueno» *precisamente* por ser un «ser natural», es decir, por buscar la satisfacción *irresponsable* de sus impulsos y pasiones. Esta discusión recuerda lo dicho por Carl Schmitt, en el sentido de que toda filosofía verdaderamente *política* parte de la premisa antropológica de que el hombre es «malo por naturaleza». Cfr. C. Schmitt, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios,* Madrid, Alianza, 2014, pp. 88-99. De lo cual se sigue que el antropocentrismo de los jóvenes hegelianos operaría en realidad como un *mecanismo de despolitización,* como ya lo iremos viendo a lo largo del libro.

organismo– se encuentra en el cielo de la lógica divina»[31]. La filosofía de Hegel coloca la esencia de la naturaleza por fuera de la naturaleza y con ello se torna incapaz de comprender «la empiria universal y verdadera»[32]. Pues la tarea de la «verdadera filosofía» no es comenzar consigo misma, con el pensamiento abstracto, sino con «lo otro del pensamiento», es decir, con la naturaleza. Si la filosofía empieza con el pensamiento y no con la materia, lo que tenemos es el *idealismo,* nos dice Feuerbach en el § 17 de los *Grundsätze,* anticipando con ello las críticas que dirigirán Marx y Engels a la filosofía clásica alemana. Pero cuando la filosofía no comienza con el pensamiento, sino con algo diferente al pensamiento, tenemos «el principio del sensualismo»[33]. Es decir, que, en lugar de identificar el pensamiento y el ser, tal como hizo Hegel, la tarea de la filosofía es mostrar la contradicción entre los dos términos en un nivel real, tal como han hecho las ciencias naturales. Por eso dice Feuerbach que «la filosofía tiene que unirse nuevamente con las ciencias naturales y las ciencias naturales con la filosofía», ya que esa unión será «más fructífera, feliz y duradera que el maridaje que hasta ahora ha reinado entre la filosofía y la teología»[34].

Feuerbach afirma que la filosofía debe abandonar definitivamente su maridaje con la teología y comenzar un diálogo fructífero con las ciencias naturales, para lo cual le parece adecuado el «principio del sensualismo». ¿Qué quiere decir con esto? A diferencia de lo que más tarde diría Marx en sus famosas *Tesis,* Feuerbach *no se refiere* al materialismo de d'Holbach y Helvetius (que Marx llamará el «viejo materialismo»), puesto que este no es más que una forma vulgar de empirismo mecanicista. Si bien es cierto que todas nuestras ideas nacen de los sentidos, Feuerbach dice que se trata de los sentidos *humanos* y no de «órganos naturales». Y en este sentido, el materialismo del que habla Feuerbach no remite a la naturaleza orgánica, sino que es claramente antropocéntrico, al igual que el de Marx, como veremos en su momento[35]. La filosofía no «comienza» con la fisiología, sino con el hombre. Por eso Feuerbach no busca un *retorno* a los enciclopedistas franceses. Tan solo dice que deberían unirse «el principio

---

[31] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 245.

[32] *Ibid.,* p. 251.

[33] *Ibid.,* p. 254.

[34] *Ibid.,* p. 262.

[35] Alfred Schmidt tiene razón esta vez al decir que «esto distingue su punto de partida del de los materialistas mecanicistas, que como d'Holbach, se contentan con presentar al hombre como "obra de la naturaleza", como un ser "puramente físico", no siendo el hombre moral más que este ser físico». A. Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada,* cit., p. 70.

sanguíneo del materialismo y el sensualismo francés con la impasibilidad escolástica de la metafísica alemana», de tal manera que el filósofo verdadero «ha de ser de estirpe galo-germánica»[36]. La «materia» de la que habla Feuerbach nada tiene que ver con el naturalismo de los enciclopedistas franceses, sino con la noción de «sensibilidad» *(Sinnlichkeit),* tal como fue desarrollada por la filosofía alemana del siglo XVIII, noción que incluye, pero no se *reduce,* a la «materia» considerada en términos orgánicos y fisiológicos[37]. En este sentido dice Feuerbach:

> No solo sentimos las piedras y la madera, no solo la carne y los huesos, también sentimos sentimientos al estrechar la mano o al rozar los labios de un ser sensitivo. Percibimos por nuestros oídos no solo el murmullo del agua y el susurro de las hojas, sino también la voz espiritual del amor y la sabiduría; no solo vemos superficies reflejadas y espectros de colores, sino que también miramos la mirada del hombre. No solo, pues, lo exterior, sino también lo interior, no solo la carne, sino también el espíritu, no solo la cosa *(das Ding),* sino también el Yo *(das Ich)* es objeto de los sentidos[38].

El mal llamado «materialismo» de Feuerbach, más que con la realidad del mundo, tiene que ver con la sensibilidad humana[39]. No se trata solo de percibir objetos exteriores *(das Ding),* sino de percibir los movimientos

---

[36] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 255. Este motivo de la alianza franco-germánica está en el centro de las pretensiones políticas y filosóficas del joven-hegelianismo. Lo encontramos en Hess (su idea de la «triarquía europea»), en Ruge (con la fundación de los *Deutsch-Französischen Jahrbücher*) y desde luego en Marx, para quien la revolución alemana será anunciada por el «canto del gallo francés».

[37] Me parece que Engels distorsiona a Feuerbach cuando en 1886 dijo que, para este, la naturaleza es la «base material» sobre la cual existen los humanos: «Entonces llegó *La esencia del cristianismo* de Feuerbach y de un golpe vaporizó la contradicción y elevó sin digresión al materialismo de nuevo hacia el trono. La naturaleza existe con independencia de toda filosofía; ella es la base sobre la que existimos los hombres, productos también de la naturaleza; fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada y los seres superiores que nuestra fantasía produce, no son sino reflejos fantásticos de nuestro propio ser». F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* cit., p. 272.

[38] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* cit., pp. 323-324.

[39] Cfr. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit,* Fráncfort, Suhrkamp, 1988; U. Reitemeyer, *Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule,* Münster, Waxmann, 2007.

interiores del espíritu *(das Ich)*[40]. Y percibirlos además de forma *inmediata* y no «mediados» por el pensamiento, como planteaba Hegel[41]. Por eso es un error tratar de equiparar el materialismo de Feuerbach con alguna forma de mecanicismo o de *positivismo.* Lo que busca no es *identificar* los datos empíricos de la sensibilidad con su realidad objetiva, pues entiende que el hombre –como ser genérico– no puede conocer objetivamente el mundo sin el concurso de la razón[42]. Pero lo que intenta mostrar es que esa razón tiene una *base sensible* –no reductible a las operaciones fisiológicas del cerebro–, es decir, que no puede ser abstraída de la sensibilidad *humana.* Desde un punto de vista antropológico, la razón y la sensibilidad no pertenecen a dos mundos diferentes, como quiso la teología gnóstica cristiana y, después, la filosofía de Hegel. No existe la sensibilidad carente de pensamiento, como pretende el empirismo, pero tampoco el pensamiento carente de sensibilidad, como pretende el racionalismo. Los sentidos no son órganos que captan objetos «externos» –como aún pensaba Feuerbach en su tesis doctoral–, sino que *el espíritu mismo es sensible.* Puesto que la tradición racionalista quiso negar esto último, nuestro filósofo se vio en la imperiosa necesidad de «rehabilitar la sensibilidad».

Ahora bien, Marx y Engels señalaron más adelante que este «materialismo» tiene un punto ciego. Feuerbach muestra que el hombre como ser genérico tiene una base sensible, lo cual significa que la sensibilidad forma parte de la «esencia humana». Hasta el momento, la teología y la filosofía habían pensado esta esencia con independencia de la vida sensible, es decir, que separaron la esencia *(Wesen)* y la existencia *(Existenz)* del hombre. Feuerbach quiere reparar esta falencia y se propone pensar la *relación* entre estos dos elementos. Sin embargo, Marx y Engels dirán que la reparación quedó a medias, porque nuestro filósofo jamás entendió que la relación entre el hombre y la naturaleza está *mediada por la historia.* Feuerbach

---

[40] Desde luego que aquí Feuerbach no se refiere al «Yo especulativo» del que habla Fichte, sino al «Yo sensible» que constituye la base existencial de la experiencia humana.

[41] «Solo es claro como el sol lo sensible; únicamente allí donde comienza la sensibilidad *(Sinnlichkeit)* se acaba toda duda y litigio. El misterio del saber inmediato es la sensibilidad. "Todo está mediado", sostiene la filosofía hegeliana. Pero algo es *verdadero* solo cuando no es mediado, sino inmediato». L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* cit., p. 321.

[42] Cuando Feuerbach habla de sensibilidad no se refiere a un ser sensible cualquiera (una planta o un animal), sino a una sensibilidad específicamente *humana,* es decir, dotada de autoconciencia. Ya discutimos antes la diferencia categorial entre *Erkennen* y *Denken,* que nuestro filósofo maneja desde su tesis.

trabajaría con una noción abstracta de «hombre» y «naturaleza», y piensa la relación entre estos elementos como si no estuviera afectada por el tiempo y el espacio. El filósofo bávaro permanecería entonces atrapado en un «viejo materialismo», de carácter contemplativo, con lo que su programa de rehabilitar la sensibilidad resulta *insuficiente.* Ya luego estudiaremos qué tan acertados estaban Marx y Engels en este diagnóstico.

Por el momento digamos que la insuficiencia más clara del giro sensualista radica en que jamás pone en cuestión el teorema de la excepcionalidad humana. Feuerbach sigue creyendo en 1844 lo mismo que creía en su tesis doctoral: que el hombre, aunque es un ser natural, se diferencia ontológicamente de los animales. Dice en el § 54 de las *Grundsätze:*

> El hombre no se distingue de ningún modo del animal solamente por el pensar. Todo su ser constituye más bien su diferencia con respecto al animal [...]. El hombre no es un ser particular, como lo es el animal, sino un ser universal y por ello no es un ser limitado y no-libre, sino un ser absoluto *(uneingesschränkt)* y libre, pues universalidad, irrestricción y libertad son inseparables [...]. Incluso el estómago del hombre, a pesar del menosprecio con que lo miramos, no es animal sino humano[43].

Esto significa que la identidad del hombre no puede ser pensada en términos naturalistas. El hombre no es un ser biológico, como todos los demás seres vivos, lo cual significa que la noción de ser genérico nada tiene que ver con la especie biológica[44], sino que es una noción *trascendental,* lo cual explica en parte las críticas a Feuerbach vertidas por Marx y Engels hacia 1845-1846. Tal noción no solo es abstraída del proceso histórico-social, sino que también es *desnaturalizada.* Lo cual refuerza la sospecha de que la antropología de Feuerbach sigue atrapada en coordenadas teológicas que reemplazan a Dios por el hombre, convirtiéndolo en un nue-

---

[43] *Ibid.,* pp. 335-336.

[44] Desde luego Feuerbach es completamente ajeno al evolucionismo que por aquella misma época estaba desarrollando Darwin en Inglaterra y que culminaría en la publicación del libro *El origen de las especies* en 1859. Pero también Marx y Engels permanecen ajenos a estos descubrimientos, de modo que su incipiente teoría de la evolución social (vertida por primera vez en los manuscritos que componen *La ideología alemana*) arrastra consigo el absolutismo antropológico feuerbachiano, como veremos en el último capítulo. Aunque busquen *historizar* al hombre, yendo más allá de Feuerbach, Marx y Engels no consiguen repatriar al ser humano en una historia de la vida que lo desborda y se precipitan en una visión teleológica de la historia.

vo «ser absoluto». Es por eso necesario precisar de qué hablamos cuando decimos que Feuerbach es un filósofo «materialista». En muchas ocasiones dice que el hombre es un «ser corporal»[45], pero cuando Feuerbach habla de «cuerpo» no debemos pensar en una *fisiología del cuerpo,* es decir, en el hombre como entidad puramente natural. Feuerbach no habla de *Körper* sino de *Leib,* más aún, de *Fleisch* (carne), en el sentido dado por Lutero a la encarnación de Cristo. El cuerpo es el *a priori* que se nos da inmediatamente cuando nos abrimos al mundo. La corporalidad es un modo originario de nuestro «ser en el mundo», pero esto incluye elementos que no poseen una directa significación empírica, sino psicológica y que fueron señalados por la cristología de Lutero: el sentimiento, el amor, las pasiones y el dolor, sobre los que se levantará todo el edificio de las creencias religiosas. De modo que el «hombre» del que habla Feuerbach no es un ser natural como los animales, sino un ser con cualidades divinas, como lo consideraba la teología cristiana (hecho a «imagen y semejanza de Dios»). Si lo consideramos de cerca, veremos que la «filosofía del futuro» anunciada por Feuerbach es en realidad una nueva forma de luteranismo:

> La nueva filosofía se basa en la verdad del amor, en la verdad del sentimiento *(Empfindung).* En el amor, en el sentimiento en general, cada hombre reconoce la verdad de la nueva filosofía. En relación con sus bases, la nueva filosofía no es sino la esencia del sentimiento elevada a la conciencia: ella solo afirma en y con la razón lo que todo hombre –el hombre real– reconoce en el corazón. Ella es el corazón llevado al entendimiento. El corazón no quiere objetos abstractos ni seres metafísicos o teológicos: quiere objetos sensibles y seres reales[46].

Como ya mencioné antes, a partir de 1842 Feuerbach quiere ganar a Lutero para su causa antropológica, de modo que toda esta reivindicación del amor, el dolor y el sufrimiento como propias de la materialidad y la sensibilidad humanas, debe entenderse desde la nueva lectura que el filósofo hace de Lutero. En realidad, Feuerbach está tratando de hacer de Lutero *su precursor,* razón por la cual interpreta su cristología desde categorías antropológicas. Esto se ve claro en un texto anónimo escrito en 1843 e incluido por Ruge en su libro *Anekdota* bajo el seudónimo de Kein Ber-

---

[45] «La nueva filosofía comienza, por el contrario, con el postulado: yo soy un ser real y sensible; el cuerpo *(Leib)* pertenece a mi esencia; el cuerpo en su totalidad soy yo; es mi ser mismo». *Ibid.,* p. 320.

[46] *Ibid.,* p. 319.

liner[47]. Se trata del pequeño artículo *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach*[48], en el que el filósofo bávaro intenta tomar distancia de David Friedrich Strauß, reconocido cabecilla de los jóvenes hegelianos. Como ya se dijo antes, Feuerbach no quería que su nombre se asociara con este grupo de revoltosos, a pesar de seguir colaborando con Ruge. La tesis de Feuerbach es que la crítica de Strauß a los milagros se mueve todavía en el ámbito de la teología, es decir, que no ha superado los errores de la filosofía especulativa de Hegel, mientras que su propia concepción ya es propiamente «antropológica». Recordemos que en *Das Wesen des Christentums* había dicho que los milagros no son simples «mitos», como afirmaba Strauß, sino que a través de ellos se expresa el anhelo de realizar competencias esenciales del ser genérico, tales como la sensibilidad y la fantasía. Esta es la razón por la cual Feuerbach invoca nada menos que a Lutero, para que sea él mismo quien «decida» –como juez imparcial *(Schiedsrichter)*– cuál de las dos interpretaciones tiene razón: la teológica de Strauß o la antropológica presentada en *Das Wesen des Christentums.* El resultado de la parodia no podía ser otro: Feuerbach se declara a sí mismo como vencedor de la contienda, invocando la autoridad de Lutero.

En realidad, el libelo era demasiado corto para ofrecer como prueba nada más que una larga cita de Lutero. Por eso en 1843 Feuerbach escribe un largo artículo titulado *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*[49], publicado en 1844 por la editorial Otto Wigand, en el que presenta argumentos a favor de su lectura «sensualista» de Lutero. Feuerbach dice que la «esencia de la fe según Lutero» radica en que Dios no es un ser referido a sí mismo, como el de la teología escolástica, sino un *Deus pro nobis,* un «ser para nosotros». Esto significa que Dios pierde la incognoscibilidad y trascendencia que le adjudicaron los nominalistas, y se convierte en un Dios que se ha hecho visible y cercano a la sensibilidad humana: «Si Dios es para el hombre, entonces debe serlo también para los sentidos del hom-

---

[47] *Un no berlinés.* Ya veremos cómo esta publicación anónima se atribuyó equivocadamente a Marx.

[48] *Lutero como juez entre Strauß y Feuerbach.* Hay una buena traducción de L. M. Arroyo incluída en el libro *Escritos en torno a la Esencia del cristianismo* (Madrid, Tecnos, 1993).

[49] *La esencia de la fe según Lutero.* L. M. Arroyo Arrayas incluye la traducción de este texto en la edición antes mencionada, pero yo acudiré al texto original publicado en el vol. IX de las *Gesammelte Werke,* ed. W. Schuffenhauer, que lleva como subtítulo *«Ein Beitrag zum "Das Wesen des Christentums» (Un aporte a «La Esencia del Cristianismo»).*

bre»[50]. La cristología de Lutero muestra que en la humanidad de Cristo se revela la inmediatez de Dios a través de la sensibilidad; que Dios mismo es un ser sensible. Lo cual significa –en el lenguaje antropológico de *Das Wesen des Christentums*– que la muerte, el sufrimiento, el dolor y la finitud son determinaciones esenciales del ser genérico[51]. Si Cristo padeció todas estas cosas *en la carne,* es porque nosotros también las padecemos, pero ya no solo en el nivel individual –como antes decía Feuerbach–, sino en el nivel genérico. Y el género, no lo olvidemos, es para Feuerbach «la medida de todas las cosas». Lo que se ha revelado en la carne de Cristo pertenece entonces a la esencia del hombre.

Como puede verse, Feuerbach ofrece aquí una reinterpretación del dogma de la encarnación de Dios. Recordemos que en *Das Wesen* había dicho que en la humanidad de Cristo se revela el amor de Dios, que en realidad es la capacidad de amar que tiene la humanidad. La pasión de Cristo expresa la esencia del corazón humano, su capacidad infinita de amar y de sufrir por amor. Ahora, en el texto sobre Lutero, el énfasis se desplaza hacia el tema de la sensibilidad, con todo lo que ella significa en términos materiales:

> El dogma fundamental del cristianismo: Dios se ha revelado a los hombres, es decir, se ha hecho hombre –pues la encarnación de Dios fue la revelación de Dios–, no tiene entonces otro sentido más que este: en el cristianismo Dios ha pasado de un ser de pensamiento a un *ser sensible.* Un ser sensible no sale de mi cabeza, sino que viene a mí desde el exterior, me es dado; los sentidos me lo han revelado [...]. En suma, todo lo que se ha dicho de la revelación de Dios vale únicamente por la sensibilidad: la esencia de la revelación es la esencia de la sensibilidad[52].

---

[50] L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum «Wesen des Christentums»,* ed. de W. Schuffenhauser, en *Gesammelte Werke,* Band IX, *Kleinere Schriften II (1839-1846),* Berlín, Akademie Verlag 1982, p. 377.

[51] «Si Dios es un ser para el hombre, tiene que serlo también para los sentidos del hombre. Lo que se sustrae a mis ojos, a mis oídos y mi sentimiento, ¿cómo puede ser bueno para mí? No, lo que contradice los sentidos, está contra el hombre. Si Dios es un ser espiritual, es decir, no sensible, solamente pensado o pensable, entonces tengo que mutilarme, despojarme de mis sentidos para poder alcanzar esta realidad desnuda. Pero un ser que me descorporeiza *(entleibt),* me desensibiliza *(entsinnlicht)* y deshumaniza *(entmenscht),* es un ser malo e inhumano y además poco fidedigno». *Ibid.,* p. 377.

[52] *Ibid.,* p. 378.

Aquí se ve claro de qué modo Lutero encaja en la nueva filosofía «materialista» esbozada por Feuerbach. Tanto en las *Thesen* como en los *Grundsätze* había dicho que solo un ser sensible y material puede ser tomado como real, pues sin el concurso de los sentidos, el pensamiento queda expuesto a la deriva de la abstracción. Este es justo el problema de la teología y la filosofía modernas. Con la Reforma de Lutero, por el contrario, el cristianismo ha abandonado las abstracciones teológicas y «se ha hecho carne», lo cual significa que no solo busca la emancipación *espiritual* del hombre, sino también su emancipación *material*[53]. Con todo, la Reforma de Lutero permanece anclada en el ámbito de la religión; es una Reforma *cristiana.* Por eso es necesario «completar» la Reforma y proseguirla en el escenario de un futuro *mundo poscristiano.* Feuerbach entiende que su misión filosófica es mostrar el camino para la emancipación *integral* de la humanidad, por lo cual se ve a sí mismo como un «segundo Lutero». Lo cual explica el «giro político» que tomará su filosofía y que estudiaremos a continuación[54].

---

[53] Esta lectura de Lutero será de gran importancia para Marx, como veremos en su momento. De la mano de Feuerbach, el joven Marx entenderá que en Alemania no es posible ninguna revolución política y social que no recupere las conquistas de la Reforma de Lutero.

[54] No tiene razón Wartofsky cuando dice que el Feuerbach de 1843-1844 piensa la sociedad alemana desde una visión prepolítica y romántica. M. Wartofsky, *Feuerbach,* cit., pp. 396-397. Pero tampoco tiene razón Marx cuando le dice a Ruge que después de leer «los aforismos de Feuerbach» (se refiere al libro *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*) le parece que su autor «apunta demasiado hacia la naturaleza y demasiado poco hacia la política». K. Marx, *Karl Marx in Köln an Arnold Ruge in Dresden,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 3, cit., p. 1249.

XI. LA POLÍTICA COMO RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

Prometeo desencadenado

Para 1843, Feuerbach rechazó la invitación que le hicieron Marx y Ruge para participar en el primer número de la revista *Deutsch-französischen Jahrbücher,* que ambos pensaban editar en Francia con el objetivo expreso de burlar la censura alemana. No obstante, la parca respuesta a la carta de Marx (a quien no conocía) contrasta mucho con su delicada respuesta a Ruge, a quien recibió personalmente en su casa de Bruckberg y con quien había mantenido una estrecha colaboración desde 1839[1]. En su carta, Feuerbach explica con amplitud a Ruge las razones de su negativa. En primer lugar, al contrario de lo que Marx dirá luego, afirma que la crítica de la religión *no ha terminado en Alemania,* «pues su resultado no es todavía general, no es una verdad popular»[2]. Por el momento solo algunos intelectuales ilustrados se han convertido al ateísmo, pero este no es todavía el «sentido común» de la sociedad. Como lo había dicho en el Prólogo a la primera edición de *Das Wesen des Christentums,* todavía se necesita la terapia del «baño óptico» (la crítica de la religión), porque la sociedad vive sumergida en un mundo de ilusiones teológicas. No basta con escribir sesudos artículos, porque «los alemanes son como niños políticos. Necesitan primero ser educados. Les falta la voluntad, pero les falta sobre todo la razón, el conocimiento»[3]. Por eso Feuerbach prefiere continuar con su labor educadora en Alemania (como había hecho Lutero) en lugar de escribir artículos para el público francés, como querían Marx y Ruge con su proyecto de los *Deutsch-französischen Jahrbücher.* De nada sirve entonces agitar *prematuramente* las aguas de la oposición política.

---

[1] Sobre la visita de Ruge a Feuerbach y las razones por las que Marx no asistió a la cita, cfr. W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx,* cit., pp. 43-45.

[2] L. Feuerbach, *Ludwig Feuerbach in Bruckerg an Arnold Ruge in Paris,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 3, cit., p. 1351.

[3] *Ibid.,* p. 1352.

¿Cómo puede interpretarse tal convicción de Feuerbach? ¿Es quizá, como sugiere Marx, la renuncia cobarde a involucrarse en el peligroso mundo de la política con el fin de protegerse tras la seguridad de la «vieja conciencia filosófica»? Toda la evidencia textual nos muestra que este *no es el caso.* Sabemos que cuando estalló la Revolución de 1848, Feuerbach participó activamente en las deliberaciones parlamentarias en la Paulskirche de Fráncfort. Y aunque no lo encontremos en primera fila tras las barricadas, su actitud fue de apoyo total a los movimientos revolucionarios. Aceptó una invitación de los estudiantes de Heidelberg[4] para dictar una serie de conferencias que no se ofrecieron en el recinto cerrado de la universidad, sino de forma pública en el ayuntamiento de la ciudad *(Rathaussaal),* donde el filósofo fue escuchado no solo por estudiantes, sino también por artesanos y trabajadores[5]. Tres años antes de su muerte (ocurrida en 1869), ingresó al partido social de los trabajadores *(Sozialdemokratische Arbeiterpartei)* fundado por Wilhelm Liebknecht y August Bebel. No podemos decir entonces que Feuerbach haya sido un intelectual alejado de la política y refugiado en el mundo de los libros, sino uno que permaneció fiel toda su vida a los *ideales republicanos*[6]. Su negativa a publicar en el periódico de Marx y Ruge nada tuvo que ver con el temor a la censura, sino con su convicción de que las condiciones objetivas y subjetivas no estaban

---

[4] Los estudiantes veían en Feuerbach a un líder intelectual que apoyaba las nuevas ideas revolucionarias y por eso publican una carta abierta invitándole a Heidelberg. Después de algunas dudas, Feuerbach termina por aceptar la invitación y abre su serie de conferencias con las siguientes palabras: «Al comenzar mis lecciones sobre "La esencia de la religión", debo confesar, antes que nada, que solo ha sido el llamado *(Ruf),* el deseo expreso de algunos jóvenes que aquí estudian, lo que me ha llevado a dar este paso, después de una larga resistencia». Y después agrega: «La religión, objeto de estas lecciones, se encuentra relacionada íntimamente con la política; pero nuestro interés principal no es ahora la política teórica, sino la política práctica. Queremos participar de forma activa e inmediata en la política [...]. Nos hemos ocupado y satisfecho ya desde hace mucho tiempo con la oratoria y la escritura; ahora exigimos que finalmente la palabra se haga carne y el espíritu materia. Estamos hartos ya del idealismo filosófico y político; ahora queremos ser materialistas políticos». L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion,* cit., p. 7.

[5] Se trata de las *Vorlesungen über das Wesen der Religion (Lecciones sobre la esencia de la religión),* dictadas por Feuerbach entre el 1 de diciembre de 1848 y el 2 de marzo de 1849 en la ciudad de Heidelberg, pero publicadas como libro dos años más tarde. El texto completo está incluído en el tomo VI de las *Obras completas* editadas por W. Schuffenhauer.

[6] Cfr. M. Jeske, «Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit», en K. Schneider (ed.), *Der politische Feuerbach,* Münster, Waxmann, 2013, p. 20.

dadas todavía en Alemania para la *superación de la religión.* Mientras que Marx creía que los fantasmas religiosos se desvanecerían por sí solos con el advenimiento de la revolución en Alemania (por lo cual afirma que la crítica de la religión había «terminado» en esa región), Feuerbach pensaba que la crítica de la religión tenía todavía un muy largo camino que recorrer[7]. Pues solo mediante la *transformación política de la conciencia religiosa* será posible un «hombre nuevo», capaz de desplegar todas sus competencias genéricas, pero esto tardará mucho tiempo aún[8]. El hombre no podrá moverse tan fácil más allá de la sombra religiosa que acompañó su devenir por miles de años, como piensan Marx y Bauer. Así como la naturaleza, tampoco la historia hace saltos. Razón por la cual Feuerbach prefiere la labor pedagógica (en el espíritu de Lutero) y descree de los agitadores políticos con su ingenuo fanatismo. En el Prólogo a sus *Lecciones* de Heidelberg dice que prefiere tomar parte en una revolución cuyos resultados se darán apenas «en el curso de los siglos»[9].

Esta idea de un «cambio» *(Veränderung)* que comenzó ya, pero cuyos resultados tardarán siglos para manifestarse, es presentada en un texto inédito de Feuerbach publicado luego por Karl Grün, un pensador cercano al círculo de los «verdaderos socialistas» al que (según Marx) también perteneció Hess. Se trata del ensayo *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*[10], datado por Grün entre 1842 y 1843, es decir, entre las *Thesen* y los *Grundsätze,* pero que recientes investigaciones han fechado con mayor probabilidad para 1849, lo cual significa que el texto se halla bajo la influencia inmediata de los acontecimientos revoluciona-

---

[7] Y en esto coincidía con Stirner, para quien los «fantasmas» de la religión todavía persisten en el mundo moderno. Marx, en cambio, se apresura a decir que la «crítica de la religión ha terminado en Alemania», pues creía que los fantasmas desaparecerían automáticamente con la transformación de las condiciones económicas. Volveremos sobre esto hacia el final del libro.

[8] En la clase 24 de sus *Lecciones* en Heidelberg, Feuerbach decía: «Yo, por mi parte, no doy un comino *(Pfifferling)* por la libertad política si soy esclavo de mis fantasías y prejuicios religiosos. Solo hay libertad verdadera cuando el hombre también es libre de la religión; solo hay educación verdadera cuando el hombre se ha vuelto amo de sus prejuicios y fantasías religiosas». L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion,* cit., p. 244.

[9] *Ibid.,* p. 4.

[10] El texto, más conocido bajo el título *Notwendigkeit einer Veränderung (Necesidad de un cambio),* fue publicado en su totalidad por el investigador Carlo Ascheri en 1956, ya que el texto de Grün era fragmentario. Yo utilizaré la versión corregida y mejorada por Walter Jaeschke y Werner Schuffenhauer en 1996.

rios de 1848[11]. Esto explica el uso de una terminología política que no aparece en los textos programáticos escritos por Feuerbach entre 1842 y 1843[12].

La tesis central del ensayo es que estamos entrando a un nuevo periodo de la historia de la humanidad que demanda también un cambio en la forma de hacer filosofía. Esta «necesidad de un cambio» se explica por el hecho de que el cristianismo, y la teología que le acompaña, se ha precipitado en un abismo de incontenible decadencia: «El cristianismo no satisface ya las necesidades teóricas y prácticas de los hombres. No satisface ya más el espíritu, pero tampoco el corazón, porque ahora tenemos otros intereses distintos a la felicidad eterna y celestial»[13]. Se trata, como vemos, de una tesis defendida ya en *Das Wesen des Christentums* y luego en las *Thesen* y los *Grundsätze:* dado que la esencia de la religión es el hombre mismo, una religión solo tiene validez mientras se ancla firmemente en el corazón de los hombres; pero una vez que otras cosas han conquistado el corazón, entonces esa religión entra en franca decadencia. O, dicho de otra manera: el Dios del cristianismo solo existe mientras tenemos fe en él; pero cuando esa fe se empieza a dirigir hacia otro lado, entonces aparece un objeto de veneración diferente, que en este caso particular es el *Hombre.* Lo cual significa que, para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, el hombre de esta «nueva época» ha empezado a recurrir ya no a Dios sino a la política, es decir *a sí mismo.* Lo dicho antes: la Modernidad es la época de la autoafirmación del hombre, la primera edad de la historia en la que el hombre se «pone» a sí mismo como objeto. La Revolución francesa de 1789 fue la gran demostración de ello, pero ahora se suman la Revolución de junio (1830) y la Revolución de marzo (1848). En lugar, pues, de recurrir a un Dios todopoderoso que suple desde afuera

---

[11] Jeske se refiere a este texto como un «vormärzlichen Manifest». M. Jeske, «Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit», cit., p. 31.

[12] Aunque resulta imposible datar el texto con absoluta precisión, Jaeschke y Schuffenhauer prefieren la datación tardía (1849): «Una mayor probabilidad tiene la datación tardía, ya que el año de la revolución genera mayores analogías con el contenido de *Notwendigkeit,* especialmente con el republicanismo de Feuerbach». W. Jaeschke y W. Schuffenhauer, «Einleitung der Herausgeber», cit., p. lii. Entre las razones aducidas para esta preferencia está el hecho de que algunos pasajes de *Notwendigkeit* parecen formar parte de las *Lecciones* que Feuerbach dictó en Heidelberg a comienzos de 1849.

[13] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung,* ed. de W. Jaeschke y W. Schuffenhauer, en *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie,* cit., p. 121.

sus necesidades en este mundo, el hombre ha comenzado a darse cuenta de que ese ser no es otro sino él mismo[14]:

> El cristianismo es negado en el espíritu y en el corazón, en la ciencia y en la vida, en el arte y en la industria; es negado a fondo y sin salvación, irrevocablemente, porque los hombres se apropian de lo verdadero, de todo lo positivamente humano y antiteológico, de tal modo que le quitan al cristianismo toda fuerza de oposición. La negación había sido hasta el momento inconsciente. Pero ahora es y será una negación consciente, querida y directamente buscada […]. Esta negación consciente fundamenta una nueva época y hace necesaria una nueva filosofía que no será ya más cristiana, sino una filosofía decididamente anticristiana *(unchristlicher)* […]. En lugar de la fe ha entrado la incredulidad *(Unglaube);* en el de la biblia, la razón; en el de la iglesia y la religión, la política; en el del cielo, la tierra; en el de la oración, el trabajo; en el del infierno, la necesidad material; en el lugar del cristiano, ha entrado el hombre. Hombres que ya no están divididos *(zerspalten)* entre un señor en el cielo y un señor en la tierra, entre el más allá y el más acá. Los hombres que se lanzan hacia la realidad con un alma unificada *(ungeteilter Seele),* son hombres *diferentes* a aquellos en los que la [vieja] división aparecía[15].

Vale la pena desglosar este importante pasaje con cuidado. Recordemos primero que la categoría «negación» es más que un simple decir «no». Apropiado de la dialéctica hegeliana, pero despojándola de su dimensión teológica (o pretendiendo hacerlo), Feuerbach entiende que «negar» el cristianismo significa «realizar» el cristianismo. Es decir, que la «nueva época» de la historia humana exige la *secularización* de las promesas hechas por el cristianismo. Pues recordemos lo dicho por Feuerbach desde sus textos juveniles: el cristianismo «negó» el particularismo de las religiones paganas e introdujo la idea de que *todos* los hombres, no importa si judíos o gentiles, pueden ser salvos y poseen una dignidad ínsita por el solo hecho

---

14 Ya hicimos referencia antes al § 15 de los *Grundsätze,* donde Feuerbach dice que «en la época moderna la humanidad perdió los órganos para el mundo suprasensible y sus misterios, porque con la fe en ellos, también perdió el sentido para ellos». L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* cit., p. 286. Desde luego no se refiere aquí a toda la colectividad, sino tan solo a un puñado de filósofos e intelectuales (ateísmo teórico).

15 L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung,* cit., pp. 123-124.

de ser hombres, de ser hijos de Dios[16]. No obstante, esta negación cristiana del paganismo generó una primera contradicción: el mundo fue dividido entre un más allá y un más acá; un reino del más allá donde habita Dios, y un reino del más acá donde habita el hombre, junto con la materia y el pecado. El cristianismo introdujo por tanto el *teísmo* y con ello despojó el mundo humano de toda dignidad. Llegada por fin la Modernidad *(die neue Zeit),* comenzó la «negación» de esta primera contradicción gracias al impulso de la ciencia, la Ilustración y la Reforma protestante. Pero esta negación no es todavía plena, porque, si bien el teísmo fue puesto en entredicho por el panteísmo de Spinoza y Hegel, ese panteísmo tan solo ocultaba el «momento teológico» de la Edad Media que se prolonga con la filosofía especulativa. De igual manera, la Reforma negó el catolicismo medieval, pero inauguró una nueva forma de política absolutista que prolongó el Antiguo Régimen en los propios reinos protestantes, tal como ocurrió en Alemania.

Feuerbach piensa –y con esto enlazo con lo dicho más arriba– que los fantasmas teológicos no han desaparecido del todo en las sociedades modernas. La negación *consciente* de la negación, es decir, el «fin» del hombre religioso, está dando apenas sus primeros pasos. Pero para llegar a la meta, habrá que *politizar por entero* la vida cotidiana de los hombres, a fin de que sean ellos mismos –y no Dios– los jueces de su propia causa. Pero también hace falta una nueva filosofía que pueda coadyuvar a la humanización de la sociedad. La construcción de una *eticidad atea* (no solo de un «Estado laico», que solo es un paso preliminar), capaz de adorar únicamente al hombre en su materialidad constituyente: tal es el *objetivo político* hacia el que apunta Feuerbach con su «filosofía del futuro». No es entonces el hombre *actual,* sino la negación plena del hombre actual, es decir la «negación de la negación» (la superación del hombre religioso), lo que dará origen al *hombre emancipado,* tal como establece Feuerbach en los *Fragmente:* «Mi posición acerca del hombre no es de ningún modo asertórica, sino mediada por la negación de la negación»[17]. Con razón el filósofo no veía con buenos ojos el radicalismo político de los jóvenes hegelianos, que querían pasar a la segunda negación sin terminar aún con la primera, por lo que afirmó que su ateísmo era solo «teórico».

---

[16] «El cristianismo voló por los aires *(zersprengte)* las cadenas de los nacionalismos, la política del mundo antiguo; hizo a todos los hombres iguales ante Dios sin diferencia de estatuto y nación; declaró el derecho de todos los hombres, en tanto que hombres, a gozar de la felicidad celestial. Cualquiera puede ser ciudadano del cielo». *Ibid.,* p. 132.

[17] L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Lebenslaufes,* cit., p. 179.

Sin embargo, y a pesar de todas sus protestas, Feuerbach permanece unido a los jóvenes hegelianos en su actitud básica: la creencia de que la historia conducirá indefectiblemente hacia la emancipación humana. Tal creencia se sustenta en el diagnóstico de que, a partir de la Edad Moderna, la teología se ha vuelto antropología, es decir, que el hombre ha pasado a ocupar el lugar de Dios. La humanidad descubre que es *absoluta* en el sentido de que no hay nada más allá de ella (inmanencia radical), pero también de que no hay nada fuera de su alcance, pues aquello que escapa a las posibilidades del individuo por causa de su finitud será posible en todo caso para la especie *(Gattung)*[18]. Y aunque esta «realización» de lo humano deba tardar todavía mucho tiempo, el proceso ha comenzado y su avance no puede ser detenido. La emancipación de la humanidad es la meta hacia la cual se mueve la historia. Este *antropocentrismo prometeico* se halla en el corazón mismo de la filosofía de Feuerbach y de las aspiraciones políticas de los jóvenes hegelianos[19].

Ya hemos visto cómo el ateísmo tiene un profundo significado en la filosofía de Feuerbach. A lo largo de este capítulo estudiamos cómo el filósofo lucha duramente contra el *teísmo,* es decir, contra la creencia en un Dios personal, creador del mundo y gobernador absoluto de los asuntos mundanos. «El teísta», nos decía en el § 7 de los *Grundsätze,* «se representa a Dios como un ser personal que existe fuera de la razón y fuera del hombre en general»[20]. Lo cual trae devastadoras consecuencias prácticas, ya que si lo que tomamos como objeto de adoración está fuera del hombre y de la razón, entonces no tendríamos criterios racionales para determinar qué es justo y qué es injusto a nivel de la convivencia política. La justicia sería un asunto que remitiría por completo a la «voluntad de Dios»,

---

[18] El carácter «absoluto» del hombre no es para Feuerbach un atributo metafísico, sino que tiene que ver con el hecho de que no hay nada de lo que podemos hacer, pensar o imaginar (incluyendo a Dios) que esté *fuera del hombre.* «La representación humana de Dios no es otra cosa que la representación que un individuo humano se hace de su propia especie, es decir que Dios como epítome de todas las realidades y plenitudes no es sino el conjunto, sintetizado para uso del limitado individuo, de los atributos genéricos repartidos entre los hombres que se han ido realizando a lo largo del curso de la historia […]. Porque lo que no sabe y puede el hombre como individuo, lo saben y pueden los hombres en su conjunto. De modo que el saber divino, que conoce a la vez todas las cosas particulares, tiene su realidad en el saber de la especie *(Gattung)*». L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* cit., pp. 279-280.

[19] Pero no de todos ellos. Como veremos en la siguiente parte, el absolutismo antropológico de Feuerbach será duramente criticado por Max Stirner, quien le acusará de haber convertido el «culto a la humanidad» en una nueva religión y, por tanto, de haber recaído en las mismas especulaciones *teológicas* que él tanto criticaba en Hegel.

[20] *Ibid.,* p. 269.

a la que el hombre debería simplemente «obedecer». En *Notwendigkeit einer Veränderung* dice Feuerbach que «si el hombre confiara solo en la voluntad de Dios, entonces no habría acusaciones, procesos y juicios. Los hombres no necesitarían el derecho si por encima de ellos existiera un juez dispensador de la justicia»[21]. Con otras palabras, la justicia dependería enteramente de la voluntad *arbitraria* de aquellos que creen interpretar la voluntad absoluta de Dios, lo cual conduce a un Estado autoritario y teocrático que no es gobernado por instituciones racionales, sino por *personas*[22]. De ahí la necesidad de superar el culto a la personalidad que viene anclado al *teísmo,* pero ya no a través del *panteísmo,* sino del *ateísmo*[23].

¿Qué significa el ateísmo feuerbachiano desde una perspectiva política? Significa que todas las instituciones políticas deben ser hechas *a imagen y semejanza del hombre* y no de seres ubicados por encima del hombre. En tiempos pasados, debido al carácter «infantil» de la humanidad, se creyó que los dioses eran el origen de las instituciones. Pero en el momento en que la fe en Dios cede su lugar a la fe en las capacidades inmanentes del hombre, surge la idea de que la humanidad es la única medida de todas las instituciones políticas. Ya lo decía Feuerbach al final de las *Thesen:* «El hombre es el "uno y todo" *(hen kai pan)* del Estado. El Estado es la totalidad realizada, educada y explicitada de la esencia humana. En el Estado son realizadas las cualidades o actividades esenciales del hombre en estamentos particulares»[24]. Pero para que esto ocurra de manera plena, el

---

[21] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung,* cit., pp. 129-130. Ya en las *Thesen* había dicho Feuerbach que «toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad y la personalidad, sin el hombre, fuera o incluso por encima del hombre, es una especulación sin unidad, sin necesidad, sin sustancia, sin fundamento, sin realidad. El hombre es la existencia de la libertad, la existencia de la personalidad, la existencia del derecho». L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 262.

[22] «El Estado cristiano es teocracia». L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung,* cit., p. 129.

[23] Aunque, como ya vimos, el joven Feuerbach simpatizó inicialmente con el panteísmo, luego diría que este no es sino la superación «a medias» del teísmo, pues, aunque Spinoza y Hegel niegan la personalidad y el voluntarismo de Dios, siguen conservando la idea de que Dios es «algo más» que el hombre. En realidad, el panteísmo impide comprender la singularidad del ser humano, ya que le «iguala» sustancialmente con todos los demás elementos del mundo. Por eso en las *Thesen* Feuerbach decía que «el panteísmo es la negación de la teología desde el punto de vista de la teología». L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 245.

[24] *Ibid.,* p. 262. En *Notwendigkeit* dice que solo la dignidad humana puede servir como criterio normativo del Estado de derecho para juzgar los asuntos de convivencia política entre los hombres: «Solo el hombre tiene el derecho de juzgar a otros hombres,

teísmo debe ser superado no solo «en la cabeza» –como hacen los jóvenes hegelianos–, sino también «en el corazón» de los hombres. Solo de este modo podrá ser liberada la dimensión sensible y comunitaria del hombre. Por eso, la tarea política no es (solo) la «desconfesionalización» del Estado[25], como quieren los liberales, sino la superación completa de las ilusiones religiosas a nivel del mundo de la vida. Solo así los ciudadanos pondrán su confianza únicamente en la justicia de instituciones humanas y no en una justicia ultramundana. Pues, Feuerbach, al igual que Bruno Bauer, piensa que no puede haber ciudadanos verdaderos que, *al mismo tiempo,* sean creyentes. El «absoluto» de los ciudadanos, el único objeto de su veneración y respeto, debe ser el hombre y nada más que el hombre. En un Estado republicano la autoridad divina no tiene cabida, porque el hombre es el único Dios para el hombre. Y esto quiere decir que el Estado debe convertirse en algo así como el *templo sagrado de la humanidad:*

> El Estado es la providencia del hombre. En el Estado, uno representa *(vertritt)* al otro, uno complementa al otro; lo que yo no puedo, lo puede el otro; yo no estoy solo para mí, lanzado a las fuerzas accidentales de la naturaleza; otros están ahí para mí, estoy cobijado por un ser general, soy eslabón *(glied)* de una totalidad que es esencialmente diferente de mí como individuo […]. En el Estado mi ser depende del hombre[26].

Como puede verse, Feuerbach no es un anarquista, como Stirner, pues piensa que la nueva religión del ateísmo debe ser encarnada por el Estado. En realidad, su posición está mucho más cercana del republicanismo de Ruge, que del socialismo de Marx y Hess[27]. Cree que el Estado es una institución necesaria para educar políticamente al hombre, pero también cree

---

pues solo el hombre conoce al hombre, es decir, el hombre se juzga moralmente a sí mismo de manera inmediata a través de su conciencia, pero políticamente a través de una tercera persona […]. En el Estado el hombre es juzgado ciertamente por otro, por un par *(seinesgleichen)* que está sobre él como un juez que no es un ser interesado, sino que juzga por encima de afectos y pasiones que puedan oscurecer su juicio». L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung,* cit., pp. 129-130.

[25] El problema del liberalismo piensa Feuerbach, es que aunque expulsa la religión del espacio público –que ahora es ocupado por las leyes–, la deja intacta «en el corazón» de los individuos, pues la recluye en el ámbito de la esfera privada, que no puede ser «violado» por el Estado. Es el mismo argumento que utilizará Marx para criticar los derechos humanos.

[26] *Ibid.,* p. 126.

[27] En la tercera parte veremos que, para ese momento, los significantes «republicanismo» y «socialismo» no significaban apuestas políticas claramente diferenciadas, sino que incluían una paleta relativamente amplia de opciones políticas.

que el pueblo debe verse representado en las leyes. El individuo y el Estado no deben querer cosas distintas, pues la voluntad general y la voluntad individual son *una sola,* como había dicho Rousseau. El individuo se reconoce *inmediatamente* en la voluntad de la comunidad, que se expresa mediante las leyes del Estado. En esta visión «orgánica» de la política, el Estado no es una maquinaria que funciona a espaldas de los asociados, sino una institución que expresa transparentemente la voluntad de estos. Marx, como veremos, se empezó a distanciar de esta visión republicana durante su estadía en Kreuznach, pero aún en 1844 insistía en ver a Feuerbach como el verdadero padre filosófico del socialismo.

La apuesta por el humanismo republicano

Ahora bien, ¿qué pasa con la religión en un orden político pensado de este modo? Aquí la opinión de Feuerbach difiere radicalmente de la de Hegel, quien en el § 270 de las *Grundlinien* afirmaba que aunque la religión debe someterse a la autoridad del Estado, ella contribuye sin embargo a mantener los «lazos éticos» sobre los que se funda el Estado mismo, razón por la cual recomienda que los ciudadanos tengan alguna confesión religiosa[28]. Solución que es rechazada por Feuerbach, quien sospecha que la autoridad religiosa siempre querrá favorecer sus intereses particulares y colocarse por encima de la autoridad del Estado. De modo que si lo que buscamos es crear un Estado republicano, habrá que generar un *nuevo lazo ético* que permita una relación entre los ciudadanos no mediada por fantasmas religiosos. Pues mientras persista la creencia en poderes *exteriores* al hombre, el lazo ético no legitimará el amor por lo común (la *res publica*), sino el egoísmo. Como consecuencia, la superación del oscurantismo religioso es la *condición* para la emergencia del *ciudadano virtuoso,* que es la exigencia básica de todo republicanismo.

Justo por esto, en *Notwendigkeit* se dice que «el ateísmo práctico es el vínculo *(Band)* del Estado»[29]. Pero este ateísmo no debe ser entendido como una descreencia en lo absoluto, sino como la *realización práctica de la religión,* pero alejada ya de todos sus elementos fantásticos, es decir,

---

[28] De hecho, una de las cosas que criticó Hegel de la Revolución francesa fue el haber querido prescindir de la religión para organizar éticamente la sociedad, lo cual condujo al terror y la anarquía. Querer deshacerse de la religión es un error que no debe cometer el Estado, porque la religión es un factor que contribuye a la estabilidad política de la sociedad, a diferencia de la desestabilización favorecida por la Revolución francesa. Opinión que no es compartida en absoluto por Feuerbach.

[29] *Ibid.,* p. 131.

como la fe en el carácter absoluto del hombre. La negación del hombre actual («negación de la negación») no conlleva la «extirpación» de la religión, sino su «realización» *(Verwirklichung).* Es decir, que el hombre emancipado no será un hombre sin religión, sino uno que será *religión para sí mismo.* Pues recordemos lo dicho en *Das Wesen des Christentums:* el verdadero sentido de la religión es el hombre, de modo que el pleno despliegue intramundano de las capacidades humanas equivale a la realización histórica de la religión, razón por la cual Feuerbach dirá que la política es la verdadera religión futura de la humanidad:

> Con la disolución del cristianismo y del protestantismo como poder religioso adecuado a la verdad del espíritu, saldremos de la Edad Media […] para entrar en la Modernidad *(neue Zeit).* El realismo es el espíritu del futuro y de la época. La nueva religión, la religión del futuro, *es* la política. Su principio general y religioso es el siguiente: la fe en el hombre como destino último y superior del hombre, y una vida para el hombre, junto con los hombres, adecuada a esta fe. Conforme a esto, el principio de la filosofía tiene que ser también realista. Su tarea es la compresión y construcción del hombre como ser absoluto[30].

Mientras no desaparezcan los elementos fantásticos de la fe religiosa, mientras persistan los Estados confesionales y los gobiernos teocráticos, la vida social de los hombres continuará estructurada por ilusiones y fantasmas. El hombre vivirá *alienado de su propia esencia.* No basta, piensa Feuerbach, con el «ateísmo teórico» de los jóvenes hegelianos, para quienes la emancipación humana depende del cambio de las concepciones políticas (Ruge), económicas (Marx) o religiosas (Bauer) y no del cambio de los *lazos éticos* que unen a los hombres. Y este cambio implica la realización de la religión en la vida concreta de los hombres. Mientras el corazón humano siga ligado a representaciones fantásticas, no será posible alcanzar ningún cambio real en la sociedad. Vistas así las cosas, Feuerbach piensa que en la base de todos los cambios sociales y políticos está el *corazón* de los hombres. Y recordemos: ese «corazón» ha estado moldeado *desde siempre* por la religión. «El corazón de la humanidad es la religión»[31]. Por tanto, lo que necesitamos es una *revolución del corazón* que pueda «negar» su terco apego a fantasías religiosas, pero «realizando» al mismo tiempo la religión, es decir, devolviendo al hombre su condición de absoluto.

---

[30] *Ibid.,* p. 134.
[31] *Ibid.,* p. 120.

En esto consiste la «praxis» que Feuerbach reclama como ineludible tarea política.

Por todo lo que hemos visto, no cabe duda de que Feuerbach entiende la política como una *secularización de la religión.* Y recordemos que esta era, precisamente, la interpretación que hacía de Lutero en su texto *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers.* Allí decía que Lutero había descubierto la verdad inmanente del cristianismo, que es la antropología revelada por Cristo. Sin embargo, el protestantismo siguió atrapado en las redes del subjetivismo y el absolutismo, mostrándose incapaz de generar las condiciones políticas para la emancipación humana. Por eso, es necesario *completar* la Reforma protestante, retomando su «núcleo duro», que no es otro que el republicanismo político: «El protestante es un republicano *religioso.* En su disolución *(Auflösung),* cuando su contenido religioso desaparezca, es decir, cuando sea desvelado y descubierto, el protestantismo conducirá al republicanismo político»[32]. Esto significa que, aunque Lutero devolvió al hombre su dignidad como ser libre, esa libertad no es todavía exterior (pública), sino tan solo interior (privada). Por eso la tarea política que aún tenemos por delante es el paso de la libertad interior del protestantismo, a la libertad exterior del republicanismo[33]. Casi a la manera de Kant, Feuerbach dice que el republicanismo es el *telos* hacia el que se dirige la historia teórica y práctica de la humanidad:

> Así como la república es la tarea histórica, el objetivo práctico de la humanidad, así también el objetivo teórico del hombre es reconocer que la constitución *(Verfassung)* de la naturaleza es republicana; que el gobierno de la naturaleza no está fuera de ella, sino fundado en su propia esencia[34].

Aquí queda retratada la visión religiosa de la política que defiende Feuerbach. Toda su doctrina puede resumirse en la tesis de que no existe ningún ser trascendente que dirige desde afuera el destino del hombre. El «corazón» humano es radicalmente igualitario porque en Cristo se ha revelado la religión del amor: no hay uno que gobierna y otro que es gober-

---

[32] *Ibid.,* p. 133. El ciudadano en su sentido pleno, históricamente realizado, no puede profesar ninguna fe religiosa, al contrario de lo que decía Hegel.

[33] Karl Löwith describe muy bien esta idea de Feuerbach: «En efecto, la Reforma destruyó el catolicismo religioso, ocupando su lugar un catolicismo político, y ahora se tenía que aspirar políticamente a lo que la Reforma solo había intentado en el dominio de la religión: es decir, a la superación de la "jerarquía política" llevada a cabo por una república democrática». K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche,* cit., p. 115.

[34] L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion,* cit., p. 115.

nado, no hay amos y esclavos, no hay jerarquías establecidas para siempre. Eso significa que en la «esencia del hombre» está anclado el *gobierno democrático* y por eso la historia de la humanidad apuntará necesariamente a su realización final. Como también dijera Marx en el *Manuscrito de Kreuznach,* la democracia es el fundamento de todas las formas de gobierno porque ella es la aspiración «última» del hombre. O en palabras de Feuerbach: «Así como en la República solo rigen las leyes que expresan la propia voluntad del pueblo, también en la naturaleza solo rigen las leyes que expresan el propio ser de la naturaleza»[35]. La *república* equivale, por tanto, a la realización plena del hombre como ser genérico, porque en ella se producirá el despliegue de todas las potencias humanas. Pero esta, como decimos, es una meta todavía lejana en el futuro. Por el momento, a diferencia de Marx, Feuerbach no apostaba por la revolución, sino por un Estado capaz de educar cívicamente al hombre, pues entendía que el pueblo –religioso en su mayoría– no está listo aún para la tarea de autogobernarse[36]. Como decíamos, nuestro filósofo está lejos del comunismo de Marx y Engels, a pesar de que él mismo se autodenominaba «comunista»:

> Ni materialista, ni idealista, ni filósofo de la identidad. ¿Qué es entonces Feuerbach? Él es en pensamiento lo que es en sus acciones, en espíritu lo que es en la carne, en esencia lo que es en los sentidos: *hombre.* O más aún, puesto que Feuerbach coloca la esencia del hombre solo en la comunidad, es un hombre social *(Gemeinmensch),* un *comunista*[37].

Es claro que el «comunismo» al que se refiere Feuerbach nada tiene que ver con el de Marx y Engels, si bien –como informa Tomasoni– para 1844 nuestro filósofo estaba familiarizado ya con el socialismo francés y con las ideas de Wilhelm Weitling[38]. Su comunismo se funda, más bien,

---

[35] *Ibid.,* p. 155.

[36] Ya para 1851, cuando escribió el Prólogo a sus *Lecciones* de Heidelberg, Feuerbach se había desilusionado de la Revolución de 1848: «La Revolución de marzo fue todavía un hijo ilegítimo de la fe cristiana. Los constitucionalistas creían que bastaba con hablar sobre derecho y libertad para que hubiera derecho y libertad; y los republicanos creían que bastaba con querer la República para hacerla realidad, es decir, creían en que era posible crear la República de la nada. Aquellos trasladaron la palabra milagrosa del cristianismo hacia el ámbito de la política; estos, los hechos milagrosos». *Ibid.,* p. 5.

[37] L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Lebenslaufes,* cit., p. 441.

[38] F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach,* cit., pp. 306-309. Su conocimiento del socialismo francés proviene del libro *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs,* escrito por Lorenz von Stein. Ese mismo libro enseña que para ese momento no

en el concepto filosófico del hombre como ser genérico, noción que, como ya vimos, Feuerbach relaciona con el *amor*[39]. Para desplegar sus capacidades genéricas, el hombre necesita amar, pues el individuo por sí solo es un ser *incompleto,* no puede subsistir sin la asistencia de los otros: «El otro hombre es el vínculo entre yo y el mundo. Soy y me siento dependiente del mundo porque primero me siento dependiente de otros hombres. Si no necesitara del hombre, tampoco necesitaría del mundo. Me reconcilio y me hago amigo del mundo solo a través de otros hombres. Sin los otros el mundo no solo sería muerto y vacío para mí, sino también sin sentido»[40]. De ahí la importancia política de construir un nuevo «lazo ético» basado en el amor del hombre por el hombre[41]. No es extraño entonces que tal énfasis en la fraternidad y en la solidaridad humana, encontrara fuertes simpatías entre socialistas y comunistas.

Al igual que otros jóvenes hegelianos, Feuerbach aspira a la realización de una comunidad de salvación en la que no existan contradicciones de ningún tipo. Una comunidad de amor en la que el hombre pueda vivir reconciliado con su propia esencia. El objetivo final de la política es el advenimiento de una *comunidad absoluta.* Semejante anhelo escatológico de inmediatez será compartido también por algunos grupos políticos alemanes como el de los «verdaderos socialistas» liderado por Karl Grün, ferviente admirador de Feuerbach. Y aunque sabemos que Marx y Engels criticaron a los verdaderos socialistas por continuar atrapados en la «vieja conciencia filosófica», cabría preguntar si ellos mismos también «respiraban» en el interior de esa misma episteme. Ya veremos si la sospecha de Stirner, en el sentido de que la revolución filosófica de Feuerbach no fue otra cosa que una «insurrección teológica», se aplica también para el joven Marx.

---

existía una diferencia clara entre el socialismo y el comunismo en tanto que posiciones políticas diferentes. Al designarse a sí mismo con el significante «comunista», Feuerbach está pensando en una apuesta más ética que política.

[39] Ya en su primer libro *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* nos decía: «Todas las acciones del hombre se derivan del amor, en todas ellas se reconoce y encuentra. Es imposible que el hombre viva solo para sí mismo [...]. El hombre auténtico se comporta moralmente *(sittlich)*». L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit,* cit., pp. 337; 339.

[40] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums,* cit., p. 165.

[41] Sobre la importancia política del amor en Feuerbach, véanse P. Caldwell, *Love, Death, and Revolution in Central Europe. Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner,* Nueva York, Palgrave, 2009; H. Förster, *Die «neue Philosophie» Ludwig Feuerbachs unter besonderer Berücksichtigung des Konzepts der Ich-Du-Begegnung in der Liebe,* cit.

TERCERA PARTE

LOS HEGELINGOS Y LA POLÍTICA

> La liquidación del espíritu teórico en el ámbito de la filosofía podrá ser realizada si ella se involucra en la vida política y asume como su tarea la transformación radical de la conciencia y la incitación de la religión de la libertad.
>
> Arnold Ruge (1843)



APERTURA

Hasta el momento nos hemos detenido en la reconstrucción del «universo discursivo» desde el que pensaban los jóvenes hegelianos, mostrando que la noción de «ser genérico» opera como el verdadero concepto articulador de todo el movimiento[1]. Sea porque se definen a favor o en contra de esta noción, todos los jóvenes hegelianos giran a su alrededor. Sin embargo, aquí debemos tener en cuenta dos niveles de análisis. Uno es el que hemos adelantado hasta el momento, señalando la importancia del concepto *Gattungswesen* para comprender aquello que tienen en común los jóvenes hegelianos, el conjunto de supuestos que comparten. Otro nivel es el que adelantaremos ahora, mostrando que, por unitario que parezca, el universo discursivo de la «izquierda filosófica» se levantaba sobre un conjunto heterogéneo de fuerzas en conflicto. Una cosa no está en contradicción con la otra, pues justo la noción de «ser genérico» crea un escenario para el debate político entre ellos. Un escenario agonístico en el que cada uno de los jóvenes hegelianos querrá destacar sobre todos los demás. El propósito de este capítulo es tratar de singularizar esas fuerzas, mostrando cuáles eran las diferentes voluntades políticas que desgarraban al grupo desde adentro y terminaron por disgregarlo. Argumentaré, por tanto, en contra de aquella cómoda distinción que divide a la escuela hegeliana en una derecha conservadora y una izquierda progresista, mostrando que la división política en el seno de la escuela hegeliana era mucho más compleja que esto. Lo que hemos llamado en los capítulos anteriores la «izquierda hegeliana» distaba mucho de tener una posición política definida.

Todo esto supone tomar distancia del modo en que algunos historiadores de la filosofía han presentado la obra de los jóvenes hegelianos. Karl

[1] Esto a diferencia de lo afirmado en un estudio reciente por Michael Heinrich, en el sentido de que no es posible hablar de un «grupo» de los jóvenes hegelianos, ya que era «una corriente en perpetua transición». M. Heinrich, *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna. Biografía y desarrollo de su obra, Volumen 1: 1818-1841,* Madrid, Akal, 2021, p. 303. Mi argumento ha sido que, miradas las cosas desde la genealogía conceptual, sí puede hablarse de un grupo articulado filosóficamente; otra cosa distinta es si miramos las cosas desde el campo de la política.

Löwith, por ejemplo, ha querido verlos como un grupo unificado que cumple una función en el «gran relato» de la historia filosófica. En su libro de 1941 *De Hegel a Nietzsche* afirma que los jóvenes hegelianos han «destruido» la grandiosa síntesis entre Razón, Estado y Religión alcanzada por Hegel. Con ellos empezó un trabajo de demolición del hegelianismo que culminaría trágicamente con la filosofía nihilista de Nietzsche. La izquierda hegeliana, según Löwith, es un «partido revolucionario de la subversión frente a Hegel», un conjunto de filósofos de segunda clase cuyos escritos son ante todo «proclamas efectistas» que «dejan un sabor insulso» porque convierten la dialéctica de Hegel «en un medio estilístico retórico»[2]. Como buen discípulo de Heidegger, Löwith publica en 1962 una antología con textos de los jóvenes hegelianos, en la que dice que este grupo se precipitó en el relativismo propio de toda posición historicista[3]. Los jóvenes hegelianos son tenidos como un fenómeno «intermedio» entre Hegel y Nietzsche; como un preludio de la decadencia de Occidente que sería reflexionada por Heidegger. De este modo, al proyectar retrospectivamente sobre los jóvenes hegelianos una problemática que *no es la de ellos,* Löwith *deshistoriza* su corpus textual, teniendo que pasar al menos 40 años hasta que un grupo de historiadores y sociólogos de posguerra comenzaran a remediar el asunto[4].

Quiero destacar en este aspecto el libro del historiador canadiense John Edward Toews publicado en 1980 bajo el título *Hegelianism,* donde

---

[2] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche,* cit., pp. 96-97.

[3] K. Löwith, «Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer», en *Die hegelsche Linke,* cit., p. 10.

[4] Si bien la operación deshistorizadora se prolongó incluso hasta finales de la década de 1990. El filósofo español Félix Duque utiliza la filosofía de Hegel como criterio normativo para analizar la «escuela hegeliana». Afirma que, más allá de las consideraciones políticas y religiosas, la división entre los «viejos» y los «jóvenes» hegelianos echa sus raíces en dos diferentes maneras de interpretar el famoso dístico de Hegel sobre la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional. Los viejos hegelianos resaltaban el aspecto lógico-metafísico del dístico e identificaban por ello a Dios con Jesucristo y al Estado con el Hombre (y con el Hombre por antonomasia: el Príncipe). Los jóvenes hegelianos, por el contrario, resaltaban el aspecto lógico-histórico del dístico y afirmaban que la identidad entre la razón y el mundo no estaba dada para siempre, sino que era necesario construirla. Cfr. F. Duque, *La restauración,* cit. Tanto Löwith como Duque aplican un criterio comparativo para evaluar la producción de los jóvenes hegelianos: qué tan lejos o qué tan cerca están de lo establecido por grandes figuras de la filosofía como Hegel, Marx o Nietzsche. Se proyecta sobre los textos una consideración externa a los objetos propios del campo de sentido al que pertenecen, como si fuera posible una *transitividad* de esos objetos. Corregir esto es uno de los objetivos fijados en este libro.

realiza un análisis de los viejos y nuevos discípulos de Hegel con base en el estudio de archivos históricos. Toews muestra que ni la derecha ni la izquierda hegelianas eran grupos homogéneos, que cantaran en armonía, sino el conjunto de muchas voces cantando diferentes tonadas. Los «viejos hegelianos» tenían un ala reformista y otra ortodoxa, esta última ejemplificada por figuras como Förster, Henning y Schultze[5], que buscaban fortalecer la relación entre el pensamiento político de Hegel y las instituciones monárquicas de Prusia[6]. Los tres venían de familias protestantes que habían perdido privilegios durante la invasión napoleónica y miraban con desprecio la influencia de la Revolución francesa en Alemania. En este sentido apoyaban los esfuerzos de la monarquía por controlar las pasiones políticas desatadas por la Revolución y «retrasar» el reloj de las instituciones alemanas hasta el periodo anterior a 1789. Por su parte, el ala más liberal o reformista de los viejos hegelianos estaba ejemplificada por figuras como Gans y Carové, ambos provenientes de minorías religiosas tradicionalmente discriminadas en Alemania, pero que habían sido favorecidas por las reformas napoleónicas (*ibid.,* 121-134). Los dos creían que la libertad dependía del imperio de las leyes y que las instituciones inauguradas por la Revolución francesa favorecían la ciudadanía universal, más allá de la pertenencia a una comunidad específica[7]. En este sentido, la filosofía de Hegel era vista como un saludo a los cambios introducidos en el mundo por la Revolución francesa, que supuestamente abrían una nueva fase en la historia de la humanidad.

Esta heterogeneidad se manifiesta también en el grupo de los «jóvenes hegelianos», nombre que agrupa a lo que Toews llama la *segunda generación* de los discípulos de Hegel[8]. Aquí es importante la investigación del

---

[5] Schultze fue nombrado secretario de Educación Superior por el ministro prusiano de Cultura en 1824 y favoreció ampliamente la influencia del hegelianismo en las altas esferas políticas de Berlín. De otro lado, Henning, Leo y Gans habían sido promovidos a profesores asociados de la Universidad de Berlín en 1826. Este trío de profesores desempeñó un papel importante en la fundación de los *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* a los que me referí en la primera parte.

[6] J. E. Toews, *Hegelianism,* cit., pp. 112-121.

[7] Recordemos que un edicto prusiano de 1812 había prohibido a los judíos hacer carrera en las universidades y en la administración pública, lo cual afectó mucho las aspiraciones de Gans para trabajar como docente. Sus intentos de presentarse a la universidad fueron boicoteados por los miembros de la Escuela Histórica (encabezada por Savigny) que controlaba la asignación de las plazas profesorales en Berlín. Finalmente se «convirtió» al protestantismo y fue recibido en la universidad, donde fue acogido de forma entusiasta por Hegel.

[8] Esta «segunda generación» es bien difícil de clasificar. La investigación de Toews ataca la idea de que tras la muerte de Hegel se produjo entre sus discípulos la división

sociólogo alemán Wolfgang Eßbach, quien también en los años ochenta publica su libro *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*[9]. El mérito de este libro radica en haber mostrado que los jóvenes hegelianos no son pensadores individuales, sino que constituyen un «grupo» sociológicamente determinado[10]. Sin embargo, la investigación muestra que existían tendencias divergentes en el interior del grupo. Eßbach distingue al menos tres focos del movimiento hacia finales de la década de 1830[11]. El primero estaba en Tubinga, al sur de Alemania, y giraba alrededor de las figuras de David Friedrich Strauß, Georg Herwegh y Eduard Zeller. El segundo foco estaba ubicado en la ciudad prusiana de Halle y se componía de docentes, profesores y maestros como Robert Prutz y Theodor Echtermeter, agrupados alrededor de la figura de Arnold Ruge y su periódico *Die hallischen Jahrbücher.* El tercer foco estaba en Berlín, la capital de Prusia, donde para 1842 existían por lo menos *dos grupos.* Uno era el de «Los Libres» *(Die Freien),* compuesto por intelectuales como Eduard Meyen, Karl Theodor Nauwerck, Adolf Rutenberg y Max Stirner[12]. A este grupo perte-

---

entre un ala «derecha» y un ala «izquierda», la primera compuesta por los «viejos» hegelianos y la segunda por los «jóvenes». Tratar de colocar en la «derecha» a «viejos» hegelianos como Gans y Carové no parece sensato. Del mismo modo, Toews muestra que el criterio generacional tampoco conduce a buenos resultados, pues no todos los «jóvenes hegelianos» eran de «izquierda». Colocar a hegelianos moderados como Karl Ludwig Michelet, Johann Eduard Erdmann o Karl Rosenkranz en el mismo saco junto con hegelianos radicales como Arnold Ruge, Bruno Bauer y Max Stirner, solo porque todos son «jóvenes» de la misma generación (nacidos entre 1801 y 1808), parece no tener justificación alguna. Frente a este mar de confusión, el historiador canadiense propone distinguir entre «Old Left Hegelians» y «Young Left Hegelians». Cfr. J. E. Toews, *Hegelianism,* cit., p. 235. Mi posición es que la expresión «izquierda hegeliana» debe ser utilizada para referirse a los «nuevos» hegelianos, pues tal es el criterio utilizado en las fuentes primarias (Ruge, Hess, Marx) para distinguir a la primera generación de la segunda.

[9] Ya en su tesis doctoral de 1978, Eßbach se había ocupado de estudiar la obra de Max Stirner y su influencia sobre Marx y Engels. La tesis, presentada la Universidad de Gotinga, se tituló *Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des Historischen Materialismus. Zur Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Karl Marx, Friedrich Engels und Marx Stirner.*

[10] Esto en clara oposición a otros estudios, como el de Zvi Rosen, para quien los jóvenes hegelianos jamás fueron un grupo ni alcanzaron a tener una organización visible que les uniera. Cfr. Z. Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx,* cit., p. 34.

[11] W. Eßbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe,* Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1988, p. 40.

[12] Investigaciones un poco más antiguas como la de William J. Brazill se apropian de un viejo lugar común y descalifican a este grupo de «Los Libres» llamándoles peyorativamente «tavern philosophers». W. Brazill, *The Young Hegelians,* New Haven / Londres, Yale University Press, 1970, pp. 78-82.

necía también una joven llamada Marie Dähnhardt, que participaba en las reuniones vestida con ropas de hombre[13]. El segundo grupo era el «Club de los Doctores» *(Doktorenklub)* que se reunía en un café de la ciudad alrededor de la carismática figura de Bruno Bauer y con la participación de su hermano Edgar, Karl Friedrich Köppen y Karl Marx[14]. Eßbach dice que este grupo estaba cohesionado por la revista *Athenaeum,* que funcionaba de forma paralela y en competencia con *Die hallischen Jahrbücher* de Ruge, defendiendo ideas políticas todavía más radicales[15].

A pesar de reconocer el mérito de estas investigaciones, el presente libro quiere ofrecer una mirada mucho más precisa de los jóvenes hegelianos que aquella ofrecida por la historia filosófica de Löwith, la «historia de las ideas» de Toews y la «sociología de los intelectuales» de Eßbach. Mostrar que los jóvenes hegelianos pueden ser vistos como un «grupo» debido a que comparten un conjunto de supuestos discursivos no reductible a variables sociológicas o al movimiento de las «ideas filosóficas» y que podemos remitir a la noción común de «ser genérico» *(Gattungswesen).* A pesar de esto, el grupo carecía de un lenguaje político común, lo que condujo a feroces batallas entre ellos que terminaron por disolverlo. En

---

[13] *Ibid.,* p. 290. Mis pesquisas en la literatura secundaria me llevaron a comprender que existían varias mujeres vinculadas al grupo de los jóvenes hegelianos. Tenía planeado escribir una quinta parte del libro sobre este tema, pero la pandemia evitó que pudiera regresar a Alemania para consultar los archivos. De Marie Dähnhardt sabemos que era hija de un boticario pudiente de Berlín y solía participar en reuniones estudiantiles masculinas en las que fumaba y bebía a la par de los hombres. En contra de la voluntad de su familia, se casó en 1843 con Johann Kaspar Schmidt, también conocido como Max Stirner, quien obtuvo como dote una suma de 10.000 táleros. Ella rehusó casarse por la Iglesia (un escándalo para aquella época) y mantuvo con él una relación «abierta» en el estilo de la escritora francesa George Sand. Después de dos infelices años al lado de Stirner, Marie decidió separarse en 1846 y viajar a Londres, donde se vinculó con el movimiento sufragista. Stirner permaneció en Berlín y trabajó muchos años como lechero *(Milchhändler).* Marie se convirtió al catolicismo y en su testamento legó parte de sus bienes a la Iglesia. El caso de Marie Dähnhardt es paralelo al de su contemporánea, la feminista Louise Aston (1818-1871), cercana a Max Stirner, que se autoproclamaba como atea y republicana, vestía ropas de hombre y era partidaria del amor libre. A diferencia de Dähnhardt, Aston escribió varias obras valiosas para el movimiento feminista alemán. Entre ellas se destaca el libro *Meine Emanzipation: Verweisung und Rechtfertigung* (1849), disponible en internet. Por desgracia, la investigación de Wolfgang Eßbach no se ocupa con seriedad de estas dos mujeres, sino que se refiere a ellas de pasada como «Zigarren rauchenden und Bier trinkenden emanzipierten Frauen». W. Eßbach, *Die Junghegelianer,* cit., p. 305.

[14] Sin embargo, Bruno Bauer es visto por Marx y por Hess como perteneciente al grupo de «los Libres», como veremos en la cuarta parte.

[15] *Ibid.,* 42.

este capítulo mostraré que, a falta de un lenguaje político que los articulara, existían al menos cinco grandes *orientaciones* políticas en el interior del grupo: 1) el constitucionalismo monárquico; 2) el republicanismo ilustrado; 3) el democratismo; 4) el anarquismo; y 5) el socialismo[16]. Esta cartografía política nos permitirá mostrar que los «hegelingos», como despectivamente los llamó Heinrich Leo, no eran un partido unificado, sino que entre ellos había muchas diferencias en torno al modo en que valoraban el problema de la «emancipación humana». También muestra lo erróneo que es calificar a la izquierda hegeliana como un grupo unificado de «liberales» que defendían los intereses de la «pequeña burguesía», como suelen hacer los análisis marxistas. Pero recorrer este camino nos llevará primero a evaluar en qué sentido todas estas diferentes apuestas políticas se relacionan con la filosofía política del maestro.

[16] En términos metodológicos es importante entender que no estoy hablando de «posiciones políticas» en el sentido de opciones estratégicas *realmente existentes* en el escenario político de la época considerada, sino tan solo de «orientaciones político-filosóficas». No olvidemos que en el momento histórico abarcado por esta investigación (1835-1846) no se habían *diferenciado* aún los «conceptos fundamentales» (Koselleck) de la política moderna. Como señalamos al comienzo del libro, nos encontramos en la *Sattelzeit,* un momento caracterizado por la indefinición política. Palabras tales como «socialismo» y «comunismo» no significaban en realidad opciones diferentes, pero tampoco existía una diferencia clara entre las palabras «republicanismo» y «liberalismo».

XII. EL LEGADO POLÍTICO DE HEGEL

Revolución y filosofía

He comenzado este libro trazando una genealogía de la noción de «ser genérico», nacida en el seno de los debates teológicos en torno al panteísmo y alimentada por la crítica de la religión desarrollada por los primeros jóvenes hegelianos: Strauß, Bauer y Hess. La segunda parte del libro se centró en el modo en que Feuerbach dota a esta noción de un estatuto filosófico que dará cohesión a todo el movimiento. Sin embargo, este primer énfasis en la crítica de la religión no debe hacernos perder de vista que la noción de *Gattungswesen* tiene una clara dimensión política. En realidad, se trata de dos caras de la misma moneda. La crítica joven-hegeliana de la religión operó también como una crítica del Estado confesional prusiano, que se presentaba a sí mismo como un Estado *cristiano.* Y ambas críticas remiten a una misma fuente: Hegel[1]. Mientras que la crítica de la religión remite a sus *Vorlesungen über Philosophie der Religion,* la crítica del Estado remite a sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts*[2]. Es a partir de la filosofía política de Hegel que sus discípulos de izquierdas se verán a sí mismos como herederos críticos de la Revolución francesa. Las distintas facciones en el interior del grupo ofrecerán diferentes lecturas sobre cómo realizar los ideales de la Revolución en una región periférica de Europa como Alemania. En cualquier caso, como señalaba Eßbach, todos los jóvenes hegelianos están de acuerdo en que la reforma de la conciencia política exige necesariamente una *reforma de la filosofía.* Algunos de ellos

---

[1] Lo cual no significa que esté tomando la filosofía de Hegel como criterio. Estoy diciendo que, al trazar la genealogía del campo de sentido o universo discursivo al que pertenecen los textos del joven-hegelianismo, y que nos permiten explicar el tránsito del absolutismo teológico al antropológico, Hegel es una referencia inevitable, pero en ningún sentido la única, como hemos mostrado ampliamente en la primera parte.

[2] Diríamos entonces que la *Kritik* que se despliega en el seno del joven-hegelianismo tiene dos caras: una es la crítica de la religión; la otra es la crítica del Estado y de la sociedad. Ambas remiten a la obra de Hegel, pero encuentran su formulación filosófica definitiva con la antropología de Feuerbach.

dirán que no se trata solo de *pensar* el mundo desde la filosofía, sino de *cambiarlo* a través de la filosofía. Ya vimos cómo Hess y Cieszkowski reclamaban una «filosofía del acto» *(Philosophie der Tat),* que encontró eco inmediato en el grupo. Todos empezaron a exigir una filosofía no limitada a reflexionar *sobre* la política, sino que fuera ella misma política. Arnold Ruge decía que «la prueba de la teoría es la praxis», es decir, que una filosofía centrada en asuntos teóricos, dirigidos a expertos, no es digna de llamarse tal. La nueva filosofía debe estar comprometida con las transformaciones políticas que exige la época, en lugar de replegarse en el interior de los seminarios teológicos y los recintos universitarios. Desde luego, esto generó una interesante polémica en torno a la herencia política de Hegel: ¿había que continuar con esa herencia o había que reformularla por completo?

Conviene primero recordar cuál era la situación política de Alemania durante el periodo del *Vormärz* y la posición de Hegel frente a ella. Entre 1811 y 1848 Alemania era todavía un conjunto de pequeños reinos que se hallaban bajo la hegemonía de Prusia. Después de las invasiones napoleónicas, el reino de Prusia inició una serie de reformas encaminadas a modernizar el Estado, liberalizar la propiedad, someter el poder de los señores feudales y ofrecer libertad de comercio a los campesinos. Era, sin embargo, una revolución «desde arriba», de carácter administrativo y económico, que dejaba como asignatura pendiente la modernización del Estado. Aunque oficialmente Prusia se presentaba como un Estado de derecho gobernado por el *Allgemeines Landrecht* de 1794, continuaba siendo una monarquía absolutista. No existían órganos representativos, los funcionarios eran reclutados entre los estamentos privilegiados de la sociedad, la oposición política no era legal. A pesar de que Federico Guillermo III había prometido dar a Prusia una constitución republicana después del triunfo sobre Napoleón, jamás cumplió su palabra. Al contrario, la monarquía continuó favoreciendo los intereses de la aristocracia e implementó medidas represivas contra la oposición que venía de algunos focos burgueses y de los estudiantes[3]. Utilizando como excusa el asesinato de un cono-

[3] Como dijimos antes, la «Liga alemana» *(Deutscher Bund)* fue creada por el Congreso de Viena con una orientación antirrevolucionaria. No constituía de modo alguno una unidad política, sino que era un mecanismo de política exterior bajo el comando de Austria. Sin embargo, en el seno de las universidades alemanas emergió pronto un movimiento de oposición a la Liga. En 1815 un grupo de estudiantes de la ciudad de Jena fundó el *Allgemeine Deutsche Burschenschaft,* una especie de asociación nacionalista que pretendía agrupar a todos los estudiantes de Alemania. Los estudiantes exigían la disolución de la Liga y la creación de una única nación alemana regida por una constitución. En octubre de 1817, con motivo de una fiesta de conmemoración de la Reforma protes-

cido escritor y político (Kotzebue) por parte de uno de ellos, la monarquía prusiana limitó severamente la libertad de cátedra en las universidades, restringió la libertad de prensa e incrementó la censura sobre los profesores. Los Decretos de Karlsbad disolvieron las corporaciones estudiantiles y procuraron eliminar de Alemania todo rastro de las ideas revolucionarias provenientes de Francia. Así las cosas, mientras que el Estado prusiano se movía entre la Restauración y las reformas económicas, la oposición política demandaba la implementación de una constitución democrática en Alemania, conforme a los ideales postulados por la Revolución francesa[4]. Entre los estudiantes sospechosos de atizar ideas revolucionarias estaban varios alumnos de Hegel. Se dice que el propio Hegel era visto como un «líder espiritual» de las *Burschenschaften*[5]. ¿Quizá era visto también por

---

tante en el castillo de Wartburg (la llamada *Wartburgfest*) se reunieron estudiantes de toda Alemania en la ciudad de Eisenach para exigir el derrumbe de la Liga alemana y la creación de una Alemania unificada y libre. Esta manifestación fue registrada con gran preocupación por Metternich, quien temía que los sentimientos nacionalistas abrieran la puerta a ideas revolucionarias provenientes de Francia. La mecha se encendió definitivamente cuando el 23 de marzo de 1819 fue asesinado August von Kotzebue a manos de un estudiante miembro de las *Burschenschaften.* Esta fue la excusa perfecta utilizada por Metternich para desencadenar la represión sobre todo el movimiento estudiantil. El 20 de septiembre de 1819 se expidieron los Decretos de Karlsbad que prohibieron las asociaciones estudiantiles, establecieron una ley de censura sobre la prensa *(Preßgesetz)* y ordenaron el arresto de los «demagogos» (profesores sospechosos de inculcar ideas republicanas en el estudiantado). Cfr. M. Görtemaker, *Deutschland im 19. Jahrhundert. Entwicklungslinien,* Wiesbaden, Springer Fachmedien, 1989, pp. 80-88.

[4] Esta oposición política se formó, sobre todo, en la región occidental de Renania *(Rheinland),* donde vivía una floreciente burguesía en ciudades como Fráncfort, Colonia, Bonn y Tréveris. En palabras de Reinhard Koselleck, «aquellas ciudades renanas son focos de una intensa vida intelectual; florece la literatura y las universidades, y abundan los periódicos; los soberanos no son extraños a la situación, ya que, a imitación de José II, han renovado la enseñanza en las universidades de Colonia, Bonn, Maguncia y Tréveris, convertidas en centros de racionalismo. Los intelectuales renanos, animadores de numerosos círculos de lectura, sociedades intelectuales y logias masónicas, constituyen un núcleo de simpatizantes ardientes de la Revolución francesa». L. Bergeron, F. Furet y R. Koselleck, *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, cit., p. 84. Agreguemos el hecho de que Renania estuvo bajo control de Francia durante la ocupación napoleónica, antes de ser anexada a Prusia por el Congreso de Viena en 1815. Los franceses introdujeron allí el famoso código civil que abolió privilegios feudales e introdujo la igualdad jurídica para los judíos. No es extraño que de aquella región hayan salido algunos de los más importantes intelectuales judíos de la oposición: Heinrich Heine, Karl Marx y Moses Hess.

[5] Parece haber evidencia de que Hegel apoyó al movimiento de los *Burschenschaften* y que algunos de sus estudiantes fueron puestos en la lista de sospechosos de rebelión por la policía, entre ellos Karl Ulrich, Friedrich Förster, Leopold von Henning y

las autoridades prusianas como uno de los «demagogos» que conspiraban contra la monarquía, como sugiere D'Hondt?

Lo cierto es que, si bien en sus años como estudiante en el convictorio de Tubinga (1788-1793) Hegel había sido un entusiasta partidario de la Revolución francesa, sus ideas republicanas se fueron moderando con el tiempo[6]. Ya desde antes de ser llamado por las autoridades prusianas para ocupar una cátedra en la Universidad de Berlín (1818), Hegel defendía ideas que, en medio de la agitación política del momento, fueron calificadas por algunos sectores de la oposición como «reaccionarias». En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia* dijo que la Revolución francesa fue realizada por un pueblo que no experimentó, como Alemania, los cambios de la subjetividad generados por la Reforma protestante, razón por la cual desembocó en utopismo y terror. Pero en Alemania, donde sí hubo previamente una reforma de la conciencia, los cambios políticos no necesitaban ser tan radicales como en Francia[7]. La religión protestante podía servir de base para consolidar los lazos éticos que necesita el Estado, opinión que compartían los sectores moderados de la oposición, pero que fue criticada

---

Friedrich Wilhelm Carové. Cfr. J. D'Hondt, *Hegel in his Time. Berlin, 1818-1831,* Lewiston, Broadview Press, 1988; J. D'Hondt, *Hegel,* Buenos Aires, Tusquets, 2013. Rosenkranz cuenta que, una noche, Hegel se atrevió a abordar una barca y visitar en secreto a uno de sus estudiantes que estaba en prisión. Cfr. K.-H. Ilting, «Die Rechtsphilosophie von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie», en G. W. F. Hegel. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831,* ed. de K.-H. Ilting), Erster Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 1973, pp. 51-57. Se dice incluso que le habló en latín para que los guardias no pudieran entender lo que decía. Investigadores como Martin Hundt establecen un vínculo directo entre el movimiento de las *Burschenschaften* y los jóvenes hegelianos. M. Hundt, *Der Junghegelianismus im Spiegel der Briefe,* cit., p. 16. Ya veremos cómo Ruge fue enviado preso por su participación en esta revuelta estudiantil.

[6] Algunos dicen que en los textos de Hegel escritos primero en Berna (1783-1796) y luego en Fráncfort (1797-1800), pero publicados solo a comienzos del siglo XX, se encuentran ya las semillas del joven-hegelianismo, como sugiere Lukács en su libro *El joven Hegel* (1970). Hegel habría sido entonces el *primer joven hegeliano.* Investigadores como Ilting y D'Hondt afirman que Hegel continuó siendo un republicano toda su vida, pero tuvo que ocultar sus convicciones para no ser víctima de la censura prusiana.

[7] Esta narrativa no la inventa Hegel, sino que circulaba ya en un sector de la intelectualidad alemana desde comienzos del siglo XIX. Cfr. R. Comay, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution,* Stanford, Stanford University Press, 2011. Recordemos lo dicho por Heinrich Heine en 1834: «Me parece que un pueblo tan metódico como el nuestro debía empezar primero con la Reforma, luego dedicarse a la filosofía y, solo después de perfeccionarla, pasar a la revolución política. Encuentro este orden completamente razonable» H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland,* cit., p. 350. Aquí Heine establece un vínculo directo entre la Reforma protestante y la filosofía clásica alemana que será retomado también por Ruge.

por los jóvenes hegelianos[8]. No es que Hegel defendiera el Estado confesional o despreciara los principios de la revolución. Al contrario, los defendió toda su vida[9]. Reconocía que el gran logro de la Revolución fue haber dignificado al individuo al convertirlo en ciudadano y someterlo únicamente a la autoridad superior de la ley. En este sentido, la Revolución francesa constituye un punto de inflexión en la historia universal porque marcó el primer intento de reconocer la libertad de todos los hombres *en tanto que hombres,* es decir, con independencia de su condición política, social o nacional. Sin embargo, Hegel también se da cuenta de que la Revolución provocó en algunos agitadores la tendencia a favorecer las «abstracciones políticas», como por ejemplo el querer cambiar por la fuerza y de un día para otro los fundamentos de la vida política, como si las sociedades humanas pudieran ser «diseñadas» a voluntad y no estuvieran organizadas conforme a normas y leyes decantadas por siglos[10]. Hegel dice que no debemos menospreciar la fuerza del pasado que se instala todavía en el presente, pues la tendencia fanática que desprecia la historia y quiere realizar la libertad partiendo desde cero conduce a la «furia de la destrucción»[11]. Es

---

[8] Ya vimos cómo Feuerbach criticó este diagnóstico por considerar que ninguna religión podía servir de base moral para construir una ética ciudadana. Tanto él como los demás jóvenes hegelianos sospechaban que el autoritarismo del Estado prusiano estaba legitimado por el luteranismo.

[9] J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution,* Fráncfort, Suhrkamp, 1965. Hacia el final de su vida, Hegel todavía era capaz de referirse a la Revolución con palabras como estas: «Se ha dicho que la Revolución francesa provino de la filosofía; y no sin fundamento se ha llamado a la filosofía sabiduría mundana [...]. Desde que el sol se halla en el firmamento y los planetas giran en torno suyo, no se había visto aún que el hombre se basara en su cabeza, esto es, en el pensamiento, y que construyera según este la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el νοῦς rige el mundo; pero solo ahora ha llegado el hombre a conocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual». G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* Madrid, Gredos, 2010, pp. 774-775.

[10] En realidad, Hegel señala muy bien el problema que queremos plantear en esta investigación: cómo debemos lidiar políticamente con las herencias que recibimos del pasado. Los jóvenes hegelianos dirán que ese pasado debe ser «destruido» para que se abra paso el futuro emancipatorio de la humanidad. Hegel, por el contrario, dirá que ese pasado *somos nosotros mismos,* de modo que *negarlo radicalmente* no es una opción política viable, sino más bien una peligrosa *ilusión.*

[11] Esta crítica de la Revolución francesa se parece mucho a la elaborada por Edmund Burke en Inglaterra, filósofo cuyas ideas fueron bien recibidas por la aristocracia propietaria de tierras y de grandes fortunas comerciales. No digo que las ideas de Hegel puedan asimilarse a las de Burke, pero sí que la sospecha de muchos intelectuales alemanes hacia el radicalismo de la Revolución francesa guarda cierta resonancia con las críticas hechas por Burke en sus *Reflections on the Revolution in France* (1790).

por eso que, en sus *Grundlinien,* Hegel defiende la monarquía constitucional hereditaria como garante de estabilidad política frente a las tendencias anarquizantes de la Revolución francesa.

Lo real y lo racional

En esta consideración hegeliana de la Revolución francesa vemos operar el *modelo de crítica* desarrollado por el filósofo alemán, que en el fondo explica los malentendidos en torno a su filosofía política. Para Hegel, la crítica no puede ser un ejercicio de *negación absoluta,* porque el objeto nunca está completamente separado del sujeto que lo niega, de modo que esa negación únicamente puede ser *parcial* y exige, de todas maneras, que la crítica tome al objeto –y no solo al sujeto– como su *punto de partida.* El sujeto que critica no puede ubicarse en una posición de exterioridad con respecto al objeto criticado, es decir, que cualquier cambio que se quiera operar a nivel del objeto, deberá corresponderse con un cambio a nivel del sujeto (y viceversa). Es el modelo de la *crítica dialéctica,* que opera, como decimos, en el veredicto de Hegel sobre la Revolución francesa. No saluda la Revolución en su totalidad, como hicieron las *Burschenschaften,* porque sabe que la ruptura total con el pasado desconoce que hay algo «objetivo» en ese pasado que no puede ser negado en su totalidad. Es por eso que rechaza el activismo utópico y el voluntarismo que quisiera imponer lo nuevo sobre lo viejo, sin importar a qué costo. Pero tampoco rechaza la revolución en su totalidad, como los conservadores prusianos, porque sabe que esta ha traído al mundo algo nuevo que supone un avance para la historia política de la humanidad. En suma, Hegel entiende que la Revolución francesa ha «negado» algo del pasado que merecía morir (el Antiguo Régimen de los privilegios), pero también, y en virtud del *mismo* movimiento dialéctico, ha despertado en algunos la tentación de querer negar el pasado *en su integridad,* lo cual abre la puerta a la «furia de la destrucción».

La figura de Hegel se coloca entonces en una posición que no puede ser asimilada *sin más* a ninguna de las dos posiciones extremas que desgarraban el espectro político de Alemania, lo cual explica el rechazo que su

Koselleck nos recuerda que la intelectualidad ilustrada de Alemania «era profundamente respetuosa hacia el Estado, del que dependía en gran medida, lo que quiere decir que los simpatizantes de la Revolución francesa no se hallaban necesariamente dispuestos a embarcarse en un proceso revolucionario». R. Koselleck, *La época de las revoluciones europeas,* cit., p. 93.

filosofía política experimentó por parte de *ambos* bandos. Su rechazo del activismo revolucionario sonó a oídos de los radicales como «absolutismo», de modo que Hegel comenzó a ser identificado como el filósofo-rey del Estado prusiano, el ideólogo de la Restauración, el apologeta de la tiranía de los Junkers e incluso como un «enemigo del pueblo»[12]. De otro lado, su alabanza de la Revolución sonó a oídos de los conservadores como un peligroso guiño a la insurrección republicana. En el centro de la controversia estaba la enigmática frase vertida por Hegel en el Prólogo de las *Grundlinien:* «Lo que es racional *(vernünftig)* es real; y lo que es real *(wirklich)* es racional». ¿Qué quería decir con esto? Unos leyeron la frase como una legitimación del actual Estado prusiano, otros en cambio como una invitación a destruir su irracionalidad[13]. Los discípulos más «liberales» de Hegel[14], sin embargo, la interpretaron de otro modo: aunque los principios de la revolución obedecen ciertamente al *concepto racional* del Estado, que debía materializarse en una constitución, Prusia *todavía* no había alcanzado la madurez histórica suficiente para *realizar* este concepto[15]. Por lo tanto, el curso político que seguir no era derribar a la fuerza las instituciones prusianas, como querían los radicales, pero tampoco aferrar-

---

[12] Acusaciones que luego se convirtieron en verdades aceptadas por la comunidad filosófica, gracias a libros como el de Rudolf Heim *Vorlesungen über Hegel und seine Zeit* (1857).

[13] En el *Manuscrito de Kreuznach* Marx decía lo siguiente: «No debemos culpar a Hegel porque describe el ser del Estado moderno tal como es, sino por presentar lo que es, como *esencia del Estado.* Que lo racional es real se prueba precisamente en su *contradicción con la realidad irracional* que en todas partes es lo contrario de lo que dice y dice lo contrario de lo que es». K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts,* en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981, p. 266.

[14] Las fuentes primarias revisadas dejan claro que la palabra «liberal» no se refiere a una ideología política especial, mucho menos la vinculación a un partido, sino más bien una cierta orientación afrancesada de corte racionalista. No hablamos, pues, de la filiación a una doctrina política o económica (el «liberalismo»), sino de la simpatía, más o menos abierta, por los ideales de la Revolución francesa. En este sentido diríamos, entonces, que Hegel mismo era «liberal», pero también lo eran varios de sus discípulos: Gans, Rosenkranz, Carové, Hotho, Strauß, Feuerbach. Sin embargo, ya veremos cómo el adjetivo «liberal» es asociado por los jóvenes hegelianos más radicales con el adjetivo «*Spießbürgerlich*» (acomodado) y adquiere por ello (hasta hoy) una connotación peyorativa en el pensamiento de izquierdas.

[15] Sobre esta discusión en torno a la relación entre el Prólogo del libro y los debates en torno a la constitución prusiana, véase L. Siep, «Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*», en L. Siep (ed.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Klassiker Auslegen, Band 9, Berlín, Akademie Verlag, 1997, pp. 5-29.

se al absolutismo de la monarquía, como querían los conservadores, sino implementar una constitución republicana que permitiera institucionalizar los principios de la Revolución. Esta «vía media» *(Juste-Milieu-Politik)* será la ensayada por los primeros autores representativos de la izquierda hegeliana: Eduard Gans y David Friedrich Strauß, pero también fue favorecida por el propio Marx cuando en 1842 era director del periódico *Die Rheinische Zeitung.*

Cuando Hegel murió en 1831, hacía poco había tenido lugar en París la revolución de 1830 (conocida en Alemania como la *Julirevolution*), que obligó la abdicación de Carlos X y la instauración de un gobierno constitucional. Francia continuaba siendo una monarquía, pero ahora parlamentaria y sobre una base popular. Curiosamente, ya no era solo la oposición política la que sospechaba de Hegel, como había ocurrido en vida del filósofo, sino que ahora lo hacían también sectores conservadores. Estos temían que, a raíz de los sucesos en Francia, sus discípulos terminaran apoyando ideas revolucionarias y se levantaran contra la monarquía. Lo cierto es que el viejo Hegel se había mostrado escéptico frente a la Revolución de 1830, pues creía que, como la de 1789, podría desembocar en un régimen de anarquía. En una de sus últimas obras, *Über die englische Reformbill,* criticó al parlamentarismo inglés por ceder a la idea de que los representantes fueran elegidos por mayoría numérica. Pero estas reservas no fueron suficientes para eliminar la sospecha de que su filosofía política era nociva para los intereses del Estado prusiano y de que, tras su muerte, se hacía necesario «limpiar» la universidad de todo hegelianismo. En este contexto, el Ministerio de Cultura decide en 1841 llamar al viejo Schelling para que ocupara la plaza que había quedado vacía tras la muerte de Hegel.

El propósito de esta parte del libro es mostrar cómo la crítica de la religión, estudiada en las dos primeras, desembocó en un debate político en torno al modo en que debían ser implementados en Alemania los ideales de la Revolución francesa. Ya dijimos que para 1842 los jóvenes hegelianos estaban divididos en distintas fracciones esparcidas en Tubinga, Colonia, Berlín y Halle[16] y que cada una de ellas valoraba de forma diferente las posibles alianzas con la oposición liberal, socialista y comunista, de modo que sus opiniones políticas se movían dentro de un espectro bastante amplio. Estudiaremos cómo los jóvenes hegelianos exigen una politización de la filosofía que se hace tanto más radical, cuanto más se aleja del modelo dialéctico de la crítica enseñado por el maestro. El movimiento argumentativo que seguiremos es el siguiente: analizaremos primero la filosofía po-

---

[16] Cfr. W. Eßbach, *Die Junghegelianer,* cit., pp. 40-42.

lítica de Eduard Gans y David Friedrich Strauß, que siguen de cerca la herencia política de Hegel, para luego avanzar hacia propuestas que buscan transformar esa herencia o bien la rechazan abiertamente; en primer lugar, la filosofía política de Arnold Ruge, verdadero arquitecto del jovenhegelianismo, para luego analizar propuestas más radicales como las ofrecidas por los hermanos Bauer y por Marx Stirner. Al final me ocuparé nuevamente de Moses Hess, figura clave para entender las ideas políticas de Marx que abordaremos en la última parte del libro. Si podemos hablar, entonces, de una herencia política de Hegel, esta será forzosamente repartida entre sus discípulos de izquierdas, quienes la utilizarán cada cual a su manera, y por lo general, en contra de la de los demás.

XIII. TRAS LA HUELLA DEL CENTAURO

El discípulo amado

Hemos dicho que en esta investigación se utilizará la expresión «jóvenes hegelianos» como sinónimo de las expresiones «izquierda hegeliana» o «izquierda filosófica», pero no debemos tomar esta tipología como una camisa de fuerza. No todos los «viejos hegelianos» asumieron una posición conservadora y promonárquica, sino que entre ellos hubo un ala progresista que abrió el camino para la segunda generación de Ruge, Bauer, Hess, Marx y Feuerbach. Entre las rígidas categorías de «viejos» y «jóvenes» hegelianos existe una *zona intermedia* por la que se moverán figuras que no se dejan encasillar fácilmente en ninguno de los dos bandos, como es el caso de Eduard Gans y David Friedrich Strauß, que estudiaré a continuación[1]. Ambos permanecieron fieles a Hegel, pero introdujeron modificaciones de orientación constitucionalista. Me refiero sobre todo a la crítica de la monarquía absoluta, pero no en nombre de una república democrática, sino de una *monarquía constitucional,* como el mismo Hegel lo propuso en las *Grundlinien.* Hablamos de una forma de gobierno mixta *(Juste-Milieu-Politik)* que, como el centauro, incorpora elementos republicanos dentro de una estructura monárquica, lo cual significaba, entre otras cosas, otorgar derechos políticos a los ciudadanos, abolir viejos privilegios feudales, proteger las libertades civiles y aliviar las cargas de los más necesitados, pero atendiendo siempre a la unidad del Estado en cabeza de su figura representativa: el monarca[2]. Como dijimos antes, después de

---

[1] En la antología *Die Hegelsche Rechte,* Hermann Lübbe incluyó en su lista a personajes como Gans, Rosenkranz y Carové, que difícilmente podrían ser tenidos como defensores de una posición de «derechas». Cfr. H. Lübbe, *Die Hegelsche Rechte,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962. En este capítulo incluyo a Gans como un «mediador» entre el republicanismo de Hegel y el radicalismo de los jóvenes hegelianos. Sabemos que Gans se puso del lado de Ruge en su crítica a Leo y era un opositor del absolutismo teológico de la monarquía prusiana, como mostraremos enseguida.

[2] Esta idea ya la encontramos en Kant, para quien «un Estado puede gobernarse como una república aun cuando, según la constitución vigente, posea un poder sobe-

las Guerras Napoleónicas el Estado prusiano tomó una serie de medidas orientadas hacia la liberalización del comercio y la modernización de la administración pública. Pero aún quedaba en el tintero el tema candente de la constitución política de los reinos alemanes.

Cuenta la leyenda que poco antes de su muerte, Hegel habría dicho a un amigo que sus discípulos no habían comprendido sus enseñanzas en absoluto, «excepto uno que las interpretó mal». ¿Se refería quizás a Eduard Gans, considerado ya en esa época como el más brillante de todos sus discípulos?[3]. Sabemos que Hegel confiaba en Gans y permitió que le sustituyera varias veces en la conducción de sus *Lecciones* sobre filosofía del derecho, clases que se hicieron muy populares entre los estudiantes[4]. Esto sucedió hasta que a oídos de la Corte llegó el rumor malintencionado de que Gans utilizaba las clases para «adoctrinar» a los oyentes en las ideas de la Ilustración y el republicanismo[5]. Ante lo cual Hegel decidió reconvenir a Gans y retomar él mismo la conducción de la clase, pero la muerte le sorprendió justo a la mitad del curso en 1831. Lo cierto es que, una vez desaparecido el maestro, Gans ejerció un liderazgo importante para la consolidación del hegelianismo como escuela filosófica[6] y contribuyó como nin-

---

rano despótico: hasta que el pueblo se haga, poco a poco, capaz de recibir la influencia de la idea de la autoridad de la ley y se encuentre preparado para darse a sí mismo su legislación». I. Kant, *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico,* trad. de J. Muñoz, Madrid, Gredos, 2010, p. 698.

[3] Admirador de los ideales de la Revolución francesa, Gans había luchado por los intereses políticos de la comunidad judía y experimentó en carne propia el retraso político y cultural de Prusia cuando le fue negado el ingreso a la universidad debido a sus orígenes étnicos. Junto con su amigo Heinrich Heine, se convirtió al protestantismo y fue recibido en la Universidad de Berlín, donde fue acogido de forma entusiasta por Hegel como su discípulo. Aunque no sobrevivió al maestro sino algunos pocos años, Gans se convirtió en el más admirado de los discípulos de Hegel.

[4] En comparación al estilo lento y cansino de las lecciones de Hegel, Gans lograba atraer la atención de los estudiantes con su estilo vivo y apasionado, sin esconder tras la retórica filosófica sus ideas progresistas.

[5] Este rumor se halla recogido en una anécdota contada por Ruge, en la que dice que el príncipe heredero de Prusia invitó un día a cenar a Hegel y le habló del «escándalo» generado por su discípulo Gans en las clases, al querer convertir a todos sus estudiantes en republicanos. Hegel se disculpó ante el príncipe y le dijo que no conocía el contenido de las clases de Gans, pero prometió que retomaría personalmente la clase desde el semestre siguiente. Cfr. J. Braun, «Einführung des Herausgebers», en E. Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel,* ed. e intro. de J. Braun, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005, p. xix.

[6] Concuerdo con Hundt en que Gans fue una figura importante para la emergencia del joven-hegelianismo debido a la influencia que ejerció sobre varias de sus figuras

gún otro a la fundación de sus instituciones básicas: la *Gesellschaft für wissenschaftliche Kritik* y la revista *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*[7]. También ejerció protagonismo en la publicación de la primera edición de las *Obras completas,* la llamada «edición de los amigos», donde asumió la tarea de editar las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* y la segunda edición de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (con sus famosos *Zusätze*). Tanta era la lealtad de Gans hacia Hegel, que en el Prólogo de 1834 a esa segunda edición sale a la defensa de su maestro frente a las sospechas de «colaboracionismo» con el régimen despótico de Prusia:

> Algunos han llegado a la conclusión, debido a una mala interpretación y a malentendidos, que este libro no solo es pervertido y debe ser retirado del público alemán, sino que también es un libro servil, de cuyos principios básicos y doctrinas debería distanciarse cualquier amante de la libertad. A esta conclusión no se ha llegado gracias a una interpretación juiciosa del contenido del libro, que hubiera mostrado su falsedad, sino sobre todo gracias a la presentación de una sola frase del Prólogo: «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional». Esta frase no quiere decir otra cosa que, para ser adecuado a su naturaleza, lo que es racional debe haberse consolidado en el mundo y ganar actualidad, y que aquello que existe en el mundo debe tener la legitimidad de una racionalidad que carga desde adentro [...]. Esta frase fue suficiente para disuadir a los lectores y espantar a los curiosos, despertando en ellos la impresión de que sobre este libro estuvieran escritas las palabras que puso Dante sobre el infierno: «Lasciata ogni speranza, voi ch'entrate». Pero ¿qué encuentra, pese a todo esta gritería y silbidos, quien se acerca con desprevención al libro? ¿No encuentra acaso que el libro ha sido fundido con el metal de la libertad? ¿O encuentra quizás algún tipo de homenaje desfasado a la Edad Media contrario a las actuales relaciones sociales?[8].

Gans dice que la monarquía absoluta es una forma de Estado que pertenece a la «Edad Media» y que la frase del Prólogo de las *Grundlinien*

(Marx, por ejemplo), que fueron alumnos suyos en la Universidad de Berlín. M. Hundt, *Der Junghegelianismus im Spiegel der Briefe,* cit., p. 16.

[7] *Sociedad para la crítica científica* y *Anales para la crítica científica.*

[8] E. Gans, *Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie,* en N. Waszek (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1981, pp. 129-130.

no legitima de modo alguno el *actual* estado de cosas en Prusia. Al contrario, Gans presenta a Hegel como un crítico de la Restauración al decir que Prusia no ha logrado *aún* realizar el concepto racional del Estado de derecho, sino que se halla en un «momento de transición». Dice incluso que Prusia es un «Estado tutelar» *(Vormundschaftlichen Staat),* es decir, que no es un Estado absolutista en el estilo de las monarquías europeas del siglo XVIII, pero *tampoco* es un Estado moderno y constitucional en el pleno sentido del concepto. Si bien Prusia no es un Estado medieval sino moderno, le falta todavía desarrollar las instituciones políticas necesarias para que en ellas se haga realidad *(wirklich)* el concepto de Estado[9]. Así lo establece en su intervención de 1832 en torno al debate sobre la constitución:

> Un Estado tutelar puede, como la tutela misma, durar únicamente un tiempo. La emancipación hacia un estadio mayor y más libre está en su propia naturaleza: puede negarla solo durante un tiempo, pero no puede liberarse de ella. Es de suponer que los años de aprendizaje pasarán muy pronto, y que las ideas y representaciones [modernas] que agitan hoy día a Alemania no resultarán ajenas al Estado. Pero la superación del principio de tutelaje en el Estado prusiano conllevaría una visión enteramente diferente del derecho y haría necesaria una reorganización completa de las cortes. Tendríamos que acostumbrarnos a ver al ciudadano como una persona libre y autosuficiente, capaz de tomar ocuparse de sus propios asuntos y de tomar parte en los del Estado[10].

Decir esto en aquel momento era asumir una peligrosa actitud frente al orden establecido, pero Gans dice que tal actitud crítica *ya está contenida* en la filosofía de Hegel. Y aunque el concepto de «Estado tutelar» no es de Hegel sino de Gans, no hay duda de que este permanece fiel a su maestro cuando dice que el Estado racional no es algo que nace «ya hecho», sino que es *resultado* de un proceso de evolución que puede durar muchos siglos. Solamente *al final* de este proceso histórico («cuando comienza a anochecer») podrá realizarse el *concepto* del derecho, cuyos principios son reconstruidos *a posteriori* por la filosofía. Para el momento en que se publican las *Grundlinien,* Hegel entendía que el Estado prusiano

---

[9] Lo cual significa que el Código Napoleónico, tan odiado por el gobierno de Prusia, constituyó en realidad un «progreso de la razón».

[10] E. Gans, *Über die Untersuchungsmaxime des preubischen Zivilprozesses,* en N. Waszek (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991, p. 154.

estaba lejos de ser una formación premoderna (como las del Imperio romano y la Edad Media europea) y se encontraba en pleno proceso de «maduración»[11]. Sin embargo, y quizá tratando de conservar la prudencia en medio de tanta cacería de brujas[12], el filósofo nunca se atrevió a decir en público lo que sí dijo su impetuoso discípulo con tanta claridad.

Con su tesis de Prusia como «Estado tutelar», Gans deja clara su posición: es necesario que Prusia avance hacia la implementación de una *monarquía constitucional* en la que sean garantizados los derechos de los ciudadanos. Esto significa que Gans no propone un régimen plenamente democrático en Alemania, es decir, una república fundada en la soberanía popular (como luego harán Ruge y el joven Marx), sino que, al igual que Hegel, prefiere un *régimen mixto* en el que la monarquía, la nobleza y el pueblo se someten a una Constitución universal que garantiza sus respectivos derechos[13]. A pesar de esto, Gans deja claro que la negativa del rey a promover un gobierno constitucional es una muestra de que el Estado prusiano está «un paso atrás» del nivel de libertad que demanda la época moderna, y que sí han alcanzado en cambio otros Estados europeos como Francia e Inglaterra[14]. Recordemos que Hegel había dicho que la revolución fue «anticipada» espiritualmente en Alemania por la Reforma de Lutero en el siglo XVI, que puso en alto el valor de la libertad de conciencia. De modo que oponerse a la Revolución (como hacía el Estado prusiano) equivalía a oponerse al espíritu mismo de la Reforma protestante. La Restauración no es entonces otra cosa que una *traición* a los valores que han consolidado a la nación alemana, argumento que luego retomarán Hess y Ruge. Gans entiende que la Revolución francesa ha puesto en marcha una

---

[11] L. Siep, «Vernunftrecht und Rechtsgeschichte», cit., p. 19.

[12] Recordemos que a raíz de los Decretos de Karlsbad se desencadenó la llamada «persecución de los demagogos» *(Demagogenverfolgung)* que buscaba purgar las universidades alemanas de todo aquel que fuera sospechoso de defender ideas republicanas.

[13] A diferencia de los jóvenes hegelianos, Gans no es un filósofo radical en términos políticos, sino que se consideró siempre «moderado»: «Pertenezco al tipo de personas que aprecian los progresos de su tiempo, que desean una monarquía representativa, que aborrecen toda regresión hacia la Edad Media, pero también todo estado de cosas anarquista. Siempre he amado y tenido por verdadera la posición del medio, esto es, el justo medio aristotélico ("juste milieu"), el punto medio de indiferencia y el deber ser vacío entre las dos partes [...]. Mis opiniones políticas las he expresado siempre sin pasión y sin odio, con la mesura correspondiente a mi posición». E. Gans, *Autobiographische Notiz,* en N. Waszek (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991, pp. 54-55.

[14] Esta idea de que Alemania se encuentra en un «retraso» social y político con respecto a Francia será retomada luego por Hess, Marx y Ruge.

reacción en cadena que ya no puede ser detenida con medidas represivas[15]. En sus *Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre*[16] afirma:

> Uno se pregunta si en algún Estado del Viejo o del Nuevo Mundo las ideas de 1789, los eventos del siglo XVIII, la ciencia y el carácter de estos, no ha penetrado incluso en los más absolutistas y atrasados de ellos, hasta el punto de que el aire fresco de la revolución no haya recorrido de forma imperceptible sus calles y caminos, sus formas de estar juntos, sus inclinaciones y negocios, de modo que ella [la revolución] no pueda ser ya desconocida[17].

También en sus clases sobre derecho criminal y filosofía del derecho, a las que asistieron Stirner, Marx, Strauß y Cieszkowski, Gans defendía los ideales de la Revolución francesa y las consecuencias políticas que de ella se derivan para Prusia[18]. Tales clases no dejaban de ser una provocación, ya que en la facultad de derecho se formaban los cuadros dirigentes de la burocracia prusiana. De modo que la decisión consciente de hacer énfasis en los elementos «progresistas» contenidos en la filosofía de Hegel –que es el gesto inaugural de la izquierda hegeliana– no podía pasar inadvertido por las autoridades. No es que Gans promoviera una «superación» *(Überwindung)* de la filosofía de Hegel, sino más bien un «desarrollo ulterior» *(Fortentwicklung)* de la misma, como queda claro en las *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*[19] que dictó en la Universidad de Berlín durante el semestre de invierno de 1827-1828 con el visto bueno de Hegel. Allí Gans utiliza como «manual» de clase el texto del maestro, pero desarrolla por su cuenta algunos temas que Hegel mismo no había podido o no había querido abordar. Temas referidos, sobre todo, a las nociones

---

[15] Es equivocada la aseveración de Jacques D'Hondt según la cual, los jóvenes hegelianos desconocieron el legado universalista de la Revolución francesa y permanecieron anclados en un «particularismo alemán». J. D'Hondt, *De Hegel a Marx,* Buenos Aires, Amorrortu, 1996, pp. 141-143.

[16] *Lecciones sobre la historia de los últimos cincuenta años.*

[17] E. Gans, *Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre,* en H. Lübbe (ed.), *Die Hegelsche Rechte,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, p. 50.

[18] Sabemos que Marx asistió por lo menos a dos de las *Vorlesungen* dictadas por Gans: *Derecho criminal* en el semestre de invierno de 1836-1837 y *Derecho prusiano* en el semestre de verano de 1838. En ambas clases recibió la mayor nota: «Excelente». Cfr. N. Waszek, «Zur Rehabilitierung von Eduard Gans», en *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991, p. 38.

[19] *Lecciones sobre la filosofía del derecho.*

de propiedad privada, trabajo y sociedad civil, que luego serán de gran importancia para Marx.

Comencemos con el tema de la propiedad, en el que Gans sigue a pie juntillas la doctrina de Hegel, pero estableciendo algunos énfasis que no estaban claros en las *Grundlinien.* Al igual que su maestro, Gans comienza su disertación sobre el derecho abstracto partiendo de la doctrina de la voluntad, categoría básica de todas las determinaciones de la vida práctica. En los §§ 4-33 Hegel había mostrado que la voluntad no es una «facultad» separada del pensamiento, tal como lo había definido la tradición clásica, sino que es una forma de pensamiento práctico. La voluntad es pensamiento llevado a la praxis. En el añadido *(Zusatz)* al § 4 de la edición de 1834[20], Gans dice que «no hay que representarse que, por una parte, el hombre sería pensante y, por otra parte, volitivo, y que él tendría en un bolsillo el pensar y en el otro el querer»[21]. La voluntad no es algo «psicológico», sino el principio fundante de la actividad humana. De este modo, Gans pone de relieve una tesis clave para entender la apuesta antropológica que subyace al movimiento joven-hegeliano: la «acción» *(Tat),* vale decir, la *praxis,* es aquello que define al ser humano: «Lo humano consiste solamente en la actividad humana»[22]. Esto significa que el ejercicio de la

---

[20] Hay todo un debate con respecto a estos añadidos de Gans. Todavía son muchos quienes piensan que el discípulo se tomó libertades indebidas, diciendo que los *Zusätze* distorsionan el pensamiento del maestro. Otros investigadores dicen que los *Zusätze* buscan ofrecer una imagen «progresista» de Hegel ante las fuertes críticas que recibieron las *Grundlinien* después de su publicación. Cfr. K-H. Ilting, «Die Rechtsphilosophie von 1820», cit.; N. Waszek, «Hegelianism and the Theory of Political Opossition», en D. Moggach (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates,* cit. Aquí me acojo a esta segunda lectura.

[21] G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho,* trad. de E. Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 88.

[22] E. Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte,* cit., p. 161. Ahora bien, esta visión del hombre (no solo del hombre *moderno*) como un ser orientado básicamente hacia la praxis que necesita «apropiarse» de una exterioridad, no tiene por qué ser entendida como una «disposición hacia la dominación», tal como hace por ejemplo Enrique Dussel en su lectura heideggeriana de Hegel. Para Dussel, el hecho de que Hegel tome a la voluntad como el punto de partida de su filosofía política indica que esa filosofía legitima de entrada la «razón objetivadora» del colonialismo europeo. Cfr. E. Dussel, *Política de la liberación,* Tomo I, Madrid, Trotta, 2007, p. 382. Como veremos luego, no es por este camino que podemos avanzar hacia una crítica de la «visión colonial» que recibirá la izquierda hegeliana como herencia maldita. Conforme al argumento que he venido presentando, el colonialismo es un fenómeno que se incrusta en la matriz teológica de la Modernidad, de la cual es tributario el propio Dussel. Para una crítica al heideggerianismo de Dussel y su lectura de la Modernidad, véase S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas,* cit., pp. 129-151.

libertad solo puede darse por medio de la actividad práctica, en la medida en que el hombre se apropia de sí mismo y de las cosas externas. Ahora bien, y este es el punto, el hombre, en tanto que ser volitivo, necesita afirmarse en una exterioridad y apropiarse de ella, a fin de poder realizarse como persona. Aquí radica el fundamento jurídico no solo de la propiedad en general, sino de la *propiedad privada.* Por eso dice Gans que «no existe persona sin propiedad»[23]. Pero ¿conlleva esto una legitimación ideológica del naciente capitalismo o una concesión filosófica al liberalismo político anglosajón? Veamos.

En primer lugar, y de nuevo siguiendo a Hegel, Gans dice que la apropiación de un objeto solo es legítima cuando la cosa apropiada no tiene dueño, es decir, cuando no ha sido subsumida por otra voluntad. Lo cual significa que la propiedad es ya de entrada una *relación social* y no la actividad solitaria de un individuo, tal como planteaba Locke. Para que haya propiedad (y no solo posesión) es preciso que el propietario sea *reconocido como tal* por otras personas: «Si queremos establecer la diferencia entre propiedad *(Eigentum)* y posesión *(Besitz),* esta radica en que la voluntad particular deviene universal, es decir, que la propiedad se funda en el reconocimiento por parte de otras voluntades»[24]. Y al mediar el reconocimiento, la propiedad no reside tanto en la mera satisfacción de necesidades *individuales,* a la manera del utilitarismo liberal, sino que tiene una *función social* muy importante: asegurar la libertad de todos los ciudadanos. Pues si, como mostrara Hegel, no hay libertad sin propiedad, entonces para que la sociedad sea libre tendría que reconocerse que la propiedad es un *derecho de todos* y no solo de algunos privilegiados. En el añadido al § 49 de las *Grundlinien* dice Gans que «cada hombre debería tener propiedad» y que «si se quiere hablar de igualdad, esta es la igualdad que tiene que ser considerada»[25]. Es decir, que la *igualdad* que exigen los postulados de la Revolución francesa no consiste en repartir la riqueza de tal modo que la propiedad de uno sea igual a la de todos. Tal cosa no sería igualdad sino *igualitarismo* y este es el error que, según Gans, habrían cometido tanto Platón como los saint-simonistas en Francia[26]. Hacer a todos los hombres *realmente iguales* nada tiene que ver con la justicia distributiva de la que hablaba Aristóteles, sino con la tiranía más espantosa. Las desigualdades son necesarias para que la voluntad humana pueda expre-

---

[23] E. Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte,* cit., p. 85.

[24] *Ibid.,* p. 85.

[25] G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., p. 130.

[26] E. Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte,* cit., p. 86.

sarse y ser reconocida por otros[27]. Lo que debe hacer un Estado animado por los principios humanitarios de la Revolución francesa, no es abolir la propiedad privada con el objetivo abstracto de *eliminar* las desigualdades sociales, sino crear las condiciones para que *todos* los ciudadanos tengan acceso a la propiedad privada, ya que este es su derecho en tanto que seres libres. Pero para lograrlo, cada cual debe labrar su propio camino *en medio de* las desigualdades reales. Cada uno debe abrirse paso en la vida a través de su trabajo. Este es el ámbito ya no del derecho abstracto, sino de la *sociedad civil.*

Burgueses y ciudadanos

Gans reconoce que la época en que le tocó vivir es una de cambios profundos a nivel de las formas de producción. Se trata de la incipiente Revolución industrial, que ya dejaba sentir sus primeros efectos en Alemania. Por eso, al igual que Hegel, comprende que con la Modernidad ha surgido una experiencia *nueva,* inexistente en el mundo antiguo, que se coloca *entre* la familia y el Estado. Se trata de la *sociedad civil.* En este nuevo escenario, los individuos ya no son vistos como miembros de la familia, pero tampoco como ciudadanos, sino como participantes del libre mercado a través del trabajo[28]. Gans sigue fielmente a Hegel en este punto: comprende que la Modernidad es una época revolucionaria, pero no solo por causa de la *Revolución francesa,* sino también gracias a la *Revolución industrial.* La primera eleva al hombre a la categoría de ciudadano *(citoyen),* mientras que la segunda lo convierte en un actor económico *(bourgeois)*[29]. Como «ciudadano» es miembro activo del Estado y goza de derechos universales; pero como «burgués» está lanzado a la inseguridad propia del mundo de las necesidades. Con otras palabras, el hombre moderno es burgués y ciudadano *al mismo tiempo,* pero estas dos formas de vida distan mucho de ser armónicas. Hay, por tanto, una tensión entre la sociedad civil y el Estado. Un mismo individuo puede ser habitante de dos mundos que

---

[27] Al igual que Hegel, Gans deja claro en sus *Vorlesungen* que «la desigualdad es una condición necesaria de la sociedad civil». *Ibid.,* p. 166.

[28] Pero en Hegel, la noción de «sociedad civil» no se reduce a la noción de «mercado». Es un ámbito de acción que incluye el trabajo y la producción, pero que va más allá de ellos (es todo lo que hay «entre» la familia y el Estado).

[29] Nótese aquí que para Hegel la «burguesía» no es una clase social, como para Marx, sino el conjunto de actores que participan activamente del mercado: campesinos, corporaciones, empresarios, obreros, etcétera.

están escindidos *(Entzweiung),* pues mientras que como ciudadano es visto como una persona pública, igual jurídicamente a todas las demás, como burgués, por el contrario, es visto como una persona privada lanzada a un mundo en donde priman la desigualdad y la competencia. Es la tragedia de la Modernidad.

Gans dice que la sociedad civil *(bürgerliche Gesellschaft)* se caracteriza por la lucha en torno a la supervivencia y el reconocimiento. Esto ocurre sobre todo en la Modernidad, cuando el libre comercio erosiona la protección corporativa de los antiguos gremios y el individuo se queda solo, abocado a tener que insertarse ventajosamente en el mercado de trabajo para poder sobrevivir. Es por eso que la sociedad civil es un «sistema de necesidades»[30]. No solo de necesidades «naturales» (comer, dormir, abrigarse) que deben ser satisfechas, sino también de necesidades «sociales» que generan, a su vez, nuevas y mayores necesidades: «la necesidad exige el trabajo y el trabajo exige la necesidad»[31]. Es decir, que, en la Modernidad, el individuo se ve lanzado a un mundo en el que depende solo de sí mismo, de sus propias competencias laborales, para satisfacer necesidades cada vez más amplias. En la sociedad civil, el hombre es solo lo que hace de sí mismo. Si quiere satisfacer sus necesidades naturales y ser reconocido como «alguien» por los demás, el individuo debe capacitarse *(Bilden)* y ello exige disciplina, esfuerzo, concentración. Por eso, y a pesar de que allí domina el egoísmo, la sociedad civil es una señal de progreso para la humanidad, pues ahora tanto los individuos como los pueblos tendrán que afirmarse a sí mismos a través del trabajo y la producción[32]. Con otras palabras, el *trabajo* eleva al hombre hacia el reino de lo universal, le dignifica y le hace humano.

En efecto, la sociedad civil es para Gans el ámbito donde el individuo moderno se inscribe en el reino de lo universal, porque la satisfacción de las demandas de unos dependerá del trabajo de los otros y viceversa. Aun creyendo trabajar para la satisfacción de sus intereses particulares, el individuo participa sin saberlo en la generación de una riqueza universal. Gans, como Hegel, ha leído los clásicos de la economía política (Smith, Ricardo) y afirma que el trabajo genera riqueza para toda la sociedad: «La suma de

[30] *Ibid.,* p. 158.

[31] *Ibid.,* p. 161.

[32] Quien desprecia el trabajo se condena a sí mismo a la barbarie. Gans menciona específicamente el caso de los turcos: «Mientras que el educado es industrioso, el bárbaro es perezoso y duerme sobre la piel de oso. Los turcos no progresan porque les falte educación, sino porque son perezosos». *Ibid.,* p. 162.

todos los trabajos es la riqueza del Estado»[33]. Sin embargo, el discípulo entiende mejor que el maestro las consecuencias sociales de la *desigualdad* generada por la propiedad privada. Tan solo un sector de la sociedad se beneficia de ella, mientras que otro sector, cada vez más pobre, se ve privado de todos los derechos sociales. No es que Hegel ignorara este problema, como queda claro en el § 241 de las *Grundlinien,* donde afirma que la competencia despiadada de la sociedad civil puede hacer que algunos pierdan «todas las ventajas de la sociedad, la capacidad para adquirir habilidades, así como la protección jurídica y los cuidados sanitarios»[34]. Este «descenso de una gran masa por debajo de la medida de un cierto nivel de subsistencia» es lo que ocasiona, para Hegel, «el surgimiento de la *plebe*»[35]. Pero es aquí donde Gans va más allá de su maestro, al comprender que la desigualdad incontrolada puede desencadenar el colapso de la sociedad entera, como percibirían luego Hess, Marx y Engels.

En efecto, Gans entiende bien la diferencia entre los pobres *(Armen)* y la plebe *(Pöbel).* En el añadido al § 244 de las *Grundlinien* dice que «la pobreza en sí no convierte a ninguno en plebe: esta solo está determinada por el ánimo que se vincula con la pobreza, por la rebelión interna contra la riqueza, la sociedad, el gobierno, etc».[36]. Esto quiere decir que, debido a factores contingentes (variación de la demanda, falta de cualificaciones laborales, accidentes de trabajo, etc.), la pobreza es una situación siempre latente en el escenario de la sociedad civil, por lo que muchos trabajadores no lograrán, a pesar de sus esfuerzos, adquirir los medios suficientes para satisfacer de forma plena sus necesidades personales y las de sus familias. Pero aun así, aunque el pobre jamás llegue a ser propietario, aunque tenga que ser un asalariado mal pagado durante toda su vida, podrá en todo caso vivir humildemente de su trabajo y obtener reconocimiento por ello. No se ha roto aquí el «lazo ético» que lo une con la sociedad. Hegel mostró, sin embargo, que la pobreza conlleva el peligro de generar que una gran cantidad de individuos desciendan dramáticamente por debajo de un cierto nivel de subsistencia, dando lugar a la emergencia del populacho. No es lo mismo, entonces, el pobre que el plebeyo, como bien apunta Gans. Este aparece únicamente cuando el empobrecimiento generalizado de la población lanza a los individuos hacia el nivel de la indigencia y es aquí cuando se destruye el «lazo ético». Llevado por la humillación de no

[33] *Ibid.,* p. 163.
[34] G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., p. 217.
[35] *Ibid.,* p. 219.
[36] G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., p. 294.

poder vivir de su trabajo y empujado hacia la mendicidad pública, el plebeyo sabe que «no tiene parte» en el reparto de los bienes públicos y que ya nadie espera nada de él. Ha perdido su lugar en la lucha por el reconocimiento social. Es por eso por lo que para Gans, el plebeyo encarna una actitud de rebelión en contra de la sociedad, del Estado y de los ricos. Ya no experimenta ningún sentimiento ético de «deber» para con la sociedad que lo excluye y se convierte en un sector social que ya no pertenece a la sociedad civil, como diría luego Marx al hablar del proletariado.

Sin embargo, a diferencia de Marx, Gans no verá en la plebe la posibilidad de una nueva forma de subjetivación política. No espera que la indignación por sentirse excluido genere en el plebeyo la posibilidad de crear un lazo ético *paralelo* al de la sociedad civil y generar una asociación de carácter anticapitalista: el partido comunista. Más bien, esa indignación *(Empörung)* vendrá de parte de aquellos sectores de la sociedad que no pueden tolerar la servidumbre experimentada por el plebeyo. Es por eso por lo que Gans reconoce en el populacho una cierta *potencia de negatividad* que puede ser beneficiosa para la sociedad:

> La sociedad civil, mantenida en orden por la policía, puede sin embargo llegar a convertirse en una organización dividida en dos grandes clases de ciudadanos, a saber, aquellos que tienen suficiente para vivir y aquellos que no tienen y que además carecen de la conciencia de poder asegurar su existencia a través de su propia actividad. Esta clase es el populacho *(der Pöbel).* El populacho no es otra cosa que los rezagados *(Zurückgebliebene)* de la sociedad que produce todo Estado. Pues el lujo y la educación [de algunos] trae consigo la pobreza y se adquiere mediante la aflicción del pueblo. Allí donde los hombres son más ricos (por ejemplo, en Inglaterra), también están los más pobres. Entre nosotros este populacho aún no está organizado, como en Londres [...]. Al populacho pertenece todo aquel que no puede ganar su pan a través de una misma actividad, sino que va cambiando de un día para otro. Un artesano no pertenece al populacho, aunque pertenezca al estrato más bajo de la burguesía. El populacho solo se encuentra en las ciudades, pues en el campo los individuos hallan todo lo que necesitan. ¿Es necesario *(notwendig)* el populacho? ¿Tiene que permanecer? En el populacho está la necesidad de lo negativo. El Estado no puede evitar que la gente tenga malos afectos, pero sí debe preocuparse de que la laboriosidad esté asegurada y que quien busca trabajo lo encuentre. Idealmente, el populacho debe ser reducido *(weggeschoben).* Los saint-simonistas han querido ver a estos proletarios como un mo-

> mento transitorio de la sociedad. Pero lo negativo es necesario en toda sociedad humana[37].

Reconstruyamos el argumento en su integridad. Gans piensa que el «populacho» –la clase de los desposeídos– es un fenómeno *contingente* propio de las sociedades modernas, que emerge como consecuencia de la generalización incontrolada de la pobreza. Todos aquellos que no disponen de una renta *(Vermögen),* es decir, que no son ya de entrada propietarios, corren el riesgo de llevar «vidas precarias». Evitarlo dependerá en parte del esfuerzo personal que el individuo aplique en palear los efectos contingentes que dominan el mundo del trabajo. En este sentido, Gans, como Hegel, le dará una especial importancia a las «corporaciones» *(Stände).* No se trata de los antiguos gremios medievales *(Zünfte),* en los que un individuo desarrollaba competencias laborales heredadas y aprendidas en el seno de la familia, sino de ámbitos de acción a los que se ingresa voluntariamente para desempeñar un oficio *(Beruf).* Al corresponder a un estadio *moderno* de conciencia en el que se favorece la libertad subjetiva –en este caso la libertad de elegir un oficio–, las corporaciones representan un gran progreso para la humanidad con respecto a los gremios de la Edad Media. El oficio que cada uno desempeña ya no está determinado de antemano por nacimiento, sino por la habilidad individual *(Tüchtigkeit)* para insertarse en una de las ramas de la producción de bienes y servicios. Y para esto es necesario pertenecer a una corporación. Con todo, en medio del egoísmo propio de la sociedad civil, las corporaciones son remedios paliativos que buscan proteger a los pobres de los efectos más devastadores del mundo del trabajo.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando, a pesar de todos sus esfuerzos, un individuo ya no puede satisfacer sus necesidades a través del trabajo productivo? ¿Qué pasa cuando un trabajador no puede cualificarse como es debido y le resulta imposible ingresar a una corporación? «Quien no pertenece a una corporación es un vagabundo», dice Gans sin dudar un solo instante[38]. Esto quiere decir que mientras la corporación sirve para «compensar» de alguna manera al pobre, ofreciéndole protección (en caso de enfermedad, desempleo, falta de cualificación) y un sentimiento mínimo de pertenencia y reconocimiento, la *servidumbre* y el desarraigo es lo que predomina cuando un individuo queda fuera de la corporación y tiene que vivir en condiciones infrahumanas o depender incluso de la caridad

---

[37] E. Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte,* cit., p. 195.
[38] *Ibid.,* p. 167.

pública. Pero es justo la presencia inquietante de un grupo que vive lanzado a la servidumbre lo que debe desencadenar un sentimiento de *indignación* en toda la sociedad. ¿Por qué razón? Porque el Estado moderno no puede tolerar ninguna forma de esclavitud. Es decir, que, aunque la sociedad civil genere necesariamente pobreza, otra cosa diferente es que no hagamos nada para evitar que esa pobreza destruya el lazo ético de la sociedad y genere nuevas formas de esclavitud. La «conciencia moderna» puede tolerar la precariedad, pero jamás la esclavitud, porque su principio mismo es el de la libertad[39]. Es por eso por lo que la presencia de la plebe tiene una función «negativa» en la sociedad. La tesis de que «en el populacho está lo necesidad de lo negativo» significa que la sociedad moderna no puede permitir que exista en ella ninguna forma de servidumbre. Gans dice que, aunque la esclavitud haya sido abolida constitucionalmente en algunos países de Europa, continúa siendo aceptada y tolerada incluso en esos mismos países, como efecto «necesario» de las nuevas condiciones de producción industrial. Esto, dice Gans, lo han visto muy bien los saint-simonistas en Francia:

> Los saint-simonistas han entendido correctamente que la esclavitud no es cosa del pasado; que formalmente quizás haya sido superada, pero materialmente sigue presente de la manera más completa. Así como antes se enfrentaron mutuamente el amo y el esclavo, después el patricio y el plebeyo, o el amo y el vasallo, así también lo hacen ahora el ocioso y el trabajador. Uno visita las fábricas de Inglaterra y encontrará cientos de hombres y mujeres, enflaquecidos y miserables, que sacrifican la conservación de su salud y bienestar al servicio de uno solo. ¿No es acaso esclavitud cuando los hombres son explotados como animales y dejados morir de hambre, aun cuando [formalmente] sean libres? […] ¿Debe ser sustraído el trabajo libre al dominio del maestro en el gremio, solo para ser entregado al dominio despótico del dueño de la fábrica? ¿Existe un remedio contra esto? Ciertamente. Se llama la libre asociación, la *Vergesellschaftung*[40].

Aunque Gans critica a los saint-simonistas por querer eliminar las desigualdades que trae consigo la sociedad civil (ya que eso equivale a eliminar

[39] *Ibid.,* p. 86.

[40] E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände,* en N. Waszek (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991, pp. 146-147.

la lucha por el reconocimiento), reconoce que el Estado debería *reglamentar* esa lucha para evitar la proletarización de los trabajadores. Aquí Gans se muestra no solo crítico del liberalismo (que proponía desregular el mercado), sino también afín a la organización sindical de los trabajadores. El objetivo de esta nueva forma de «libre asociación» (no considerada por Hegel) es luchar políticamente por la adquisición de derechos para los trabajadores que pueda amortiguar las desigualdades sociales y no –como quería Saint-Simon– por su *cancelación definitiva,* cosa que para Gans es un ideal utópico e irrealizable. Por eso, de la mano de Hegel, rechaza las connotaciones religiosas y colectivistas del saint-simonismo[41]. De lo que se trata no es de eliminar por completo la desigualdad y la pobreza, sino de convertir a un conjunto de individuos miserables y atomizados (el «populacho») en parte orgánica y funcional de la eticidad *(Sittlichkeit)* del Estado.

En este punto vale la pena introducir la visión que tiene Gans del *colonialismo.* En los §§ 246-248 de las *Grundlinien* Hegel había dicho que las contradicciones propias de la sociedad civil la «empuja más allá de sí misma» y hace que quienes no puedan satisfacer sus necesidades materiales (la «plebe» de la que hablábamos antes) emigren hacia otras regiones del mundo para encontrar allí nuevas fuentes de riqueza. Aquí tiene su raíz, según Hegel, el fenómeno del colonialismo, que el filósofo observaba en Inglaterra, donde el crecimiento exponencial de la pobreza como subproducto de la industrialización había incrementado le emigración hacia el Nuevo Mundo. Aquí, desde luego, surge la pregunta de si la esclavitud, que no es tolerada por Hegel en el seno de los Estados europeos, sí es tolerada en cambio cuando los migrantes europeos someten a otras poblaciones en ultramar. Conforme a la visión de Hegel, tal esclavitud no solo es históri-

---

[41] N. Waszek, «War Eduard Gans (1797-1839) der erste Links- oder Junghegelianer?», en M. Quante y A. Mohseni (eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz,* cit., pp. 36-41. Los saint-simonistas luchaban por un mundo en el que no existiera la competencia y en el que cada cual pudiera tener lo necesario para vivir, sin necesidad de trabajar para otros. Frente a esta idea «abstracta», Gans responde lo siguiente: «Quien quiera desactivar la competencia provocará una nueva esclavitud tan fuerte que, aunque pudiera generar condiciones de vida más amables, resultaría totalmente insoportable. La Antigüedad trabajaba con sus esclavos; nosotros con nuestras propias personas. Eso exige que cada uno sea responsable de su felicidad o infelicidad, de su éxito o de su fracaso. Esta es la única poesía de la que somos hoy día capaces y a ella pertenecen las consecuencias negativas de la vida. Así como el bien presupone el mal, así la felicidad conlleva también la infelicidad, para que aquella pueda adquirir una forma concreta». E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände,* cit., p. 146.

camente necesaria, sino que también es «liberadora» para los pueblos que entran en contacto con migrantes europeos, ya que estos, aunque pobres, traen consigo las semillas de una civilización «superior»[42]. Esto debido a que en el Nuevo Mundo las circunstancias naturales (su «inmadurez geográfica») han hecho que las poblaciones nativas sean «débiles» tanto física como espiritualmente cuando entran en contacto con los europeos[43]. De modo que la población «sobrante» *(überflüssig)* de una Europa en vías de industrialización no solo encontrará nuevas oportunidades de trabajo en América, sino que los propios nativos americanos aprenderán las virtudes que trae consigo la laboriosidad de los europeos.

Esta visión colonial de la historia, que heredarán los jóvenes hegelianos, no es contestada en ningún momento por Gans. Lejos de postular un desacuerdo con las tesis de Hegel, amplía su reflexión y distingue dos tipos de colonización: una «esporádica» y otra «sistemática». La primera se refiere a la emigración *(auswanderung)* causada por el aumento de la población y la escasez de los recursos materiales en un territorio específico, lo cual obliga a que una parte de sus habitantes salga en busca de nuevas oportunidades. Reconoce, como Hegel, que cuando la población de un territorio crece demasiado, los países se ven obligados a «vomitar» *(auspeien)* parte de su población hacia otros lugares, aprovechando las posibilidades que ofrece el transporte marítimo. En estos casos, «las colonias son ampliaciones de la tierra materna», es decir, que los migrantes forman un grupo aparte en los nuevos territorios, sin que necesariamente tengan

---

[42] «En realidad, esta migración ofrece muchas ventajas, pues los emigrantes se han despojado de buena parte de lo que en su país podría serles engorroso, y llevan consigo el tesoro de una autoconciencia y de una eficiencia; y para los que quieren trabajar esforzadamente y no hayan de encontrar en Europa con qué hacerlo, se les ha abierto ciertamente en América un lugar de acción». G. W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia,* Madrid, Gredos, 2010, p. 397.

[43] Dice Hegel que «en las zonas extremas, el hombre no es capaz de moverse libremente; frío y calor son entonces demasiado influyentes para permitir al espíritu construirse un mundo aparte. Este es el caso del Nuevo Mundo, en el que la naturaleza se halla en estado salvaje y en que sus poblaciones nativas no han logrado "apropiarse" de esa naturaleza. Son, por ello, "pueblos naturales" que no han logrado desarrollar las capacidades activas del "espíritu". De América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a México y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el espíritu se le aproximara. América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente. Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido decayendo, poco a poco, al soplo de la actividad europea». *Ibid.,* p. 396.

que conquistarlos por la fuerza. Este el caso de las antiguas colonias griegas y fenicias[44]. Pero no es este el tipo de colonización que le interesa a Gans, sino más bien la «sistemática», es decir, aquella que obedece a una *política del Estado moderno.* Este tipo de colonización se diferencia del anterior por dos razones básicas: la primera es que los asentamientos de población en ultramar demandan que esos territorios y sus habitantes sean sometidos *por la fuerza*[45]. Es el caso de la colonización inglesa y española en América, donde las «las poblaciones autóctonas desaparecen y a través de ello se descubre un suelo fértil para la emigración permanente»[46]. Pero todo esto –y aquí está la segunda diferencia– obedece a una «política racional» de aquellos Estados europeos en los que se ha desarrollado la sociedad civil moderna. Para aliviar un poco las contradicciones generadas por su despliegue (que ya vimos antes), el Estado favorece la conquista militar y sistemática de territorios ubicados fuera de Europa, a fin de que una parte de su población trabajadora –que no encuentra oportunidades suficientes en la tierra madre– pueda emigrar hacia ellos. Esto significa que los Estados modernos (todavía no Alemania, pero sí Francia e Inglaterra) se ven empujados a expandir su soberanía hacia territorios de ultramar, no solo para favorecer la industria con nuevas oportunidades comerciales, sino para aliviar la sobrecarga de población improductiva. Desde este punto de vista, Gans sentencia lapidariamente que «la colonización es el destino de nuestra época» en la medida en que el desarrollo de la sociedad civil empuja al Estado hacia la bancarrota[47]. Con todo, en sus comentarios *(Zusätze)* al § 248 de las *Grundlinien,* dice lo siguiente:

> En tiempos modernos, las colonias no tienen derechos tales como los que corresponden a los habitantes de la madre patria, y han ocurrido guerras, y finalmente emancipación por esa situación, como enseña la historia de las colonias inglesas y españolas. La liberación de las colonias se manifiesta a sí misma como la mayor ventaja para el Estado madre, lo mismo que la emancipación de los esclavos como la mayor ventaja para los amos[48].

---

[44] E. Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte,* cit., p. 196.

[45] «En la Antigüedad la colonia es una hija de la tierra madre, en la Modernidad es también su esclava». *Ibid.,* p. 196.

[46] *Ibid.*

[47] *Ibid.,* p. 197.

[48] G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., p. 297.

¿Qué puede significar esto? Me parece que, aunque Gans comete el mismo error de Hegel al creer que el colonialismo es un *subproducto* de la emergencia de la sociedad civil moderna, termina reconociendo que se ha tratado de una política *fallida* de los Estados modernos. Fallida por dos motivos: en primer lugar, porque resulta muy costoso para el Estado metropolitano el mantenimiento de ejércitos e instituciones políticas y administrativas en las colonias de ultramar. De modo que, si uno de los propósitos del colonialismo sistemático era «aliviar» las cargas internas del Estado al no tener que destinar recursos demasiado elevados para aliviar la pobreza interna, las cosas terminan saliendo al revés. En segundo lugar, hay un costo que no puede permitirse el Estado metropolitano y es el relacionado con la esclavitud humana. Gans parece advertir aquello que no quiso ver Hegel: la esclavitud, aunque sea externa, es algo intolerable para el Estado de derecho. Por eso, lo mejor que puede ocurrir a los Estados modernos es que las colonias y sus habitantes se liberen de la esclavitud colonial. Más aún, recordando la dialéctica del amo y el esclavo que Hegel desarrolló en la *Fenomenología del Espíritu,* Gans dice que la esclavitud colonial adquiere un signo «negativo» en la medida en que impulsa, mediante las guerras de liberación, la superación *(Aufhebung)* de la esclavitud humana. Es decir, que la colonización es el «destino de nuestra época» porque solo a través de ella los pueblos colonizados lucharán por su libertad.

Vemos entonces que Gans le otorga un claro significado *político* al momento dialéctico de la *negación.* La lucha por el reconocimiento que caracteriza a la sociedad civil no tiene que ver solo con la satisfacción de necesidades materiales, sino también –y, quizá, sobre todo– con la superación de la esclavitud humana y la obtención de derechos políticos. Yendo más allá de Hegel, pero partiendo de Hegel mismo, Gans entiende que la sociedad civil es el escenario propio del *antagonismo político.* A diferencia de su maestro, que casi nunca salió de Alemania, Gans era un hombre cosmopolita que visitaba con frecuencia París y Londres, donde pudo observar directamente (y no solo *leyendo* textos de economía política) cuáles eran las contradicciones generadas por la temprana Revolución industrial. En Inglaterra observó de primera mano la importancia que tiene la oposición política, que en Prusia era perseguida y criminalizada. La oposición parlamentaria es una institución que se remontaba en Inglaterra hasta comienzos del siglo XVII con la emergencia de los *whigs* y los *tories,* pero que ya para comienzos del siglo XIX estaba consolidada. Hegel estaba bien informado de los conflictos parlamentarios entre la «House of the Commons» y la «House of the Lords» porque era un lector habitual de diarios ingleses como el *Morning Chronicle,* el *Edinburgh Review* y el *Quaterly Review,*

como quedó claro en su texto sobre la reforma constitucional en Inglaterra. Sin embargo, en sus *Grundlinien* nunca desarrolló una teoría de la oposición parlamentaria y miraba con sospecha la idea de una soberanía popular. El § 302 establece que los estamentos *(Stände),* ubicados a medio camino entre el Estado y el pueblo, son un órgano de *mediación,* pero no de *oposición.* Pues en el momento en que la función mediadora se convierta en función opositora, «entonces el Estado se entendería en vías de decadencia»[49].

Gans, por el contrario, introduce en sus *Lecciones* de 1827-1828 –todavía en vida de Hegel– la teoría de la oposición política, mostrando que esta no es un fenómeno accidental o propio solamente de países como Inglaterra, sino que es necesario para *todo Estado racional.* En primer lugar, Gans dice –en contra de Hegel– que la función de los estamentos es servir de *contrapeso* tanto al despotismo del Estado como a la anarquía del pueblo. Por eso la doctrina de la soberanía popular tiene un momento de verdad y uno de falsedad. Es verdadera, en cuanto que el Estado debe representar la voluntad de su pueblo. Si un Estado no es expresión del «espíritu del pueblo» *(Volksgeist)* al que gobierna, entonces hablamos de una tiranía. Pero la doctrina de la soberanía popular es falsa, en cuanto que afirma que el pueblo tiene *toda* la potestad de hacer y deshacer las leyes. Si la «voluntad popular» tiene a cada minuto la posibilidad de deshacer aquello que antes ha creado, entonces «el Estado se precipitaría en la anarquía y sus vínculos quedarían destruidos [...]. Esta es la expresión del terrorismo, no de un Estado racional»[50]. Por lo tanto, la función de los estamentos no es representar *directamente* la voluntad del pueblo, sino mediar entre las leyes del Estado y la voluntad del pueblo, de modo que este pueda reconocer esas leyes como válidas. Los estamentos deben probar y ratificar las leyes, elevar objeciones contra las mismas, de modo que las leyes no sean hechas *para* el pueblo, sino *junto con* el pueblo[51].

La pregunta es: ¿dónde deben ubicarse políticamente los estamentos? Gans dice que en el caso de un *sistema representativo monárquico* (como en Inglaterra), los estamentos deben tener su lugar propio en el parlamento, esto es, deben funcionar en el interior de un sistema bicameral, en donde no representan los intereses de los patricios *(Fürsten),* sino de la sociedad civil en su conjunto. Pero si lo que tenemos es un *sistema republicano,* modelo que Gans favorece idealmente, pero sabe que su tiempo aún no

[49] G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., p. 278.
[50] E. Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte,* cit., p. 215.
[51] *Ibid.,* p. 225.

ha llegado para Prusia[52], los estamentos deben estar en la «cámara de representantes» y sus delegados deben ser elegidos por votación popular[53]. Todo esto significa que la función de los estamentos, bien sea en la Monarquía constitucional o en la República democrática, no es *contradecir* todo el tiempo al gobierno, pero sí generar una *oposición racional* a sus mandatos:

> Es un mal Estado aquel donde los estamentos y el gobierno están en contradicción. Los estamentos no son todo lo contrario del gobierno, sino miembros del organismo estatal. Esta armonía de los estamentos y el Estado no descarta aquello que llamamos *oposición* [...]. ¿Pero es la oposición una enemistad, un odio que el Estado debe tolerar? En cada pensamiento se esconde siempre algo negativo a partir de lo cual ese pensamiento se mueve hacia delante *(fortschreitet).* La negación no es una pasión, sino una capacidad que le es propia al pensamiento humano. En ella descansa el núcleo del pensar. Solo la negación de la negación genera algo positivo. Un hombre que nunca ha experimentado la negación no es un verdadero hombre. En toda familia ordenada y unida deben existir la contradicción, la negación y la oposición. En el Estado, la oposición es lo negativo a través del cual los hombres aprenden hacia dónde no deben dirigirse [...]. Solo a través de la oposición puede ser determinada una ley o un principio como ciertos y obtener firmeza. Donde no hay oposición, es porque se le teme. Ella es necesaria para un funcionamiento normal del cuerpo estatal y corresponde por ello al interés del gobierno. La oposición noble y objetiva engrandece al Estado [...]. La oposición es la verdadera negación que contiene en sí misma lo positivo. Solo a través de la negación obtiene un fenómeno su verdadera fuerza y su verdadero valor, y solo en la superación de la negación está la verdad. Por ello la oposición debería ser buscada, cultivada y apreciada[54].

---

[52] Ya se dijo antes que para Gans Prusia es un «Estado tutelar», no todavía un «Estado constitucional» y menos aún republicano. En las *Lecciones* de 1827-1828 dice que la República es una forma de Estado que ha surgido en Estados Unidos de Norteamérica, pero todavía no en Europa. «Aquí [en Estados Unidos] ha sido borrada totalmente la Edad Media y desaparecido el aparataje del Estado medieval, incluso los principados. Las tradiciones medievales no están presentes allí, como en Europa, donde la mentalidad *(Gemüt),* las costumbres, la tradición, ha engendrado el pensamiento monárquico. Por lo tanto, tenemos ahora en Europa solamente monarquías. Pero luego, cuando estas tradiciones mueran, podrá surgir en Europa el concepto de un Estado según la constitución americana». *Ibid.,* p. 215.

[53] *Ibid.,* pp. 226-227.

[54] *Ibid.,* pp. 230-231.

Cuando Gans dice que en la negación «descansa el núcleo del pensar» y que «solo la negación de la negación genera algo positivo», está reconociendo la *legitimidad de oposición política* como elemento clave para la organización del Estado moderno. Pues allí donde las opiniones disidentes son censuradas y reina la «positividad» de la autoridad estatal, la razón no tiene lugar alguno, porque lo propio de esta es el momento de la *negación.* Aquí Gans está sacando todas las consecuencias *políticas* de la dialéctica hegeliana. Un Estado que criminaliza la oposición no puede ser visto como «racional», pues las condiciones formales para el despliegue de la razón no son todavía realidad histórica *(Wirklichkeit),* sino tan solo «apariencia» *(Erscheinung).* Serán «racionales» solo cuando la oposición política adquiera un estatuto de legitimidad garantizado por la constitución. Desde luego, esto exige también que en la sociedad entera se consolide un *ethos de la negación* y que las personas aprendan a no tener miedo de la disidencia. Un hombre que no experimenta la negación no es un verdadero hombre, afirma Gans, lo cual significa que sin la oposición, sin el enfrentamiento con el otro, no es posible adquirir una identidad social positiva. Es solo a través de la negación que se genera lo positivo. Hay que *institucionalizar la negación,* lo cual exige no solo la *división de poderes* en el interior del Estado, sino también la posibilidad de que los ciudadanos puedan disentir legítimamente frente a los mandatos del Estado cuando consideran que son injustos. No obstante, Gans no va tan lejos como harían después Bauer, Marx y Hess, en el sentido de convertir la negación en el eje central de la filosofía. No obstante, se distancia claramente de Hegel, para quien la función de los representantes no es asumir una posición «negativa», sino solo «deliberativa» frente a los mandatos del Estado. Pero su posición será vista por Marx como demasiado liberal, pues favorece los intereses económicos de la burguesía. Marx dirá que la tarea de la oposición revolucionaria será, precisamente, *abolir la separación de poderes.*

La tesis de Gans según la cual, «la oposición debería ser buscada, cultivada y apreciada» exige también la *libertad de prensa* como uno de los requisitos para que lo «racional» se haga finalmente «real». Gans era consciente de la censura de prensa que reinaba en Prusia desde los Decretos de Karlsbad en 1819, pero no teme decir públicamente en sus clases que el «aire refrescante de la publicidad» es una conquista de la razón que, en Alemania, se debe a… ¡las reformas introducidas por Napoleón![55]. Valiente tuvo que ser Gans para atreverse a decir semejante cosa en la universidad

[55] *Ibid.,* p. 232.

prusiana de Berlín, ante el entusiasmo de sus jóvenes oyentes y el escándalo de sus colegas pietistas y nacionalistas.

> La opinión pública, extendida hacia la publicidad *(Öffentlichkeit)* de los estamentos, necesita un órgano para expresarse y este es la prensa libre. Entretanto la libertad de prensa no se vea amenazada, tampoco lo será la libertad de tribuna. En nuestra época, la libertad de prensa es un componente básico de la comunicación general [...]. Tenemos ciertamente censura, pero ella es inútil, pues aunque la prensa sea contenida localmente, disfrutamos de libertad de prensa en otros países. Lo que en un lado es prohibido, en otro lado es tolerado. La libertad de prensa tiene una ventaja: el respeto por el pensamiento humano [...]. Los enemigos de la prensa son aquellos que no pueden tolerar ningún ataque. En Inglaterra no se le teme a la prensa. La prensa libre solo puede aparecer donde la receptividad frente a la palabra no ha sido embotada. En Alemania es una cosa del futuro. Aquí la gente piensa que todo el mundo debe ser alabado. Carecemos aún de sentido objetivo. La censura, en tanto negación de la libertad, debe ser levantada e introducida en todas las naciones civilizadas. A través de la libertad de prensa obtienen todos los gobiernos una gran consistencia, pues a través de ella permanecen con los pies en el suelo de la opinión pública, que constituye su base más firme. Un Estado que no tolera la prensa libre no tolera tampoco la opinión pública y muestra señales de empobrecimiento [...]. Solo a través de la prensa es posible la opinión pública. Si aquel órgano falta, esta será imposible[56].

Desde luego, Gans reconoce, como Hegel, que la libertad de prensa supone abrir la puerta a la mala prensa, aquella que tan solo defiende intereses particulares y se desentiende por el bienestar colectivo. Pero aún esta mala prensa debe ser tolerada por el Estado, porque todos los ciudadanos son libres de expresar sus opiniones. Censurar la prensa equivaldría a negar el principio básico que le da sentido al Estado moderno: tratar a todos los ciudadanos como libres e iguales en derechos. Mensaje para el cual no estaba listo el Estado prusiano, que radicalizó su persecución a la prensa independiente donde buscaron refugio los jóvenes hegelianos, ante la imposibilidad de adelantar una carrera universitaria.

---

[56] *Ibid.,* pp. 233-234.

Promesas de un rey filósofo

Cuando Gans muere inesperadamente en 1839 (tenía tan solo 42 años), las autoridades prusianas debieron sentirse muy aliviadas, como remarca Jacques D'Hondt[57]. Y no era para menos: se habían quitado de encima a un personaje muy incómodo, justo en el momento en que algunos discípulos de Hegel comenzaban a ser vistos como elementos subversivos por los sectores más conservadores. Habían pasado únicamente ocho años desde que todos ellos se reunieron para llorar juntos sobre la tumba del maestro. Ahora estaban divididos entre un sector que defendía la racionalidad de las actuales instituciones políticas en Prusia y otro que las criticaba, utilizando para ello la propia filosofía del maestro. Muerto Gans, esta batalla no haría más que recrudecerse. Las autoridades prusianas llamaron al filósofo conservador Friedrich Julius Stahl, un admirador de la «filosofía positiva» de Schelling para reemplazarlo en su cátedra de Berlín[58]. Y tan solo un año más tarde, en 1841, el propio Schelling será llamado para ocupar la cátedra dejada vacante por el difunto Hegel. Como bien dijo alguna vez Marcuse: «Berlín dejó de ser la Universidad de Hegel y de los hegelianos y se convirtió en la de los filósofos de la Revelación: Schelling y Stahl»[59]. Pero, casi como en un movimiento de respuesta inmediata, surgieron nuevos seguidores de Hegel que criticaban al Estado prusiano en nombre de la filosofía política del maestro.

Uno de estos seguidores, tal vez el único que buscó saltar a la arena de la *Realpolitik,* fue el teólogo y filósofo David Friedrich Strauß, discípulo de Gans en Berlín. Ya nos referimos a esta figura en la primera parte del libro, mostrando en qué radicó la importancia de su crítica de la religión para el movimiento joven-hegeliano. Dijimos también que a raíz de la publicación en 1835 de su libro *Das Leben Jesu,* se generó una enorme polémica en toda Alemania alrededor de su nombre, situación que le obligó a retirarse no solo de la vida universitaria, sino también de la vida pública. En este sentido, resulta pertinente establecer un paralelo entre Strauß y Feuerbach. Ambos fueron discípulos directos de Hegel en Berlín, escribieron libros vistos como «heréticos» por la comunidad académica, tuvieron que renunciar a prometedoras carreras en la universidad, vivieron retirados en el campo, atravesaron graves problemas conyugales y, finalmente, expe-

---

[57] Cfr. J. D'Hondt, *Hegel,* cit., p. 27.

[58] Ya nos referimos en la primera parte del libro a la filosofía política de Stahl y sus vínculos con la metafísica personalista de Jacobi.

[59] H. Marcuse, *Razón y revolución,* Barcelona, Altaya, 1994, p. 351.

rimentaron un entusiasmo repentino por la política a raíz de los sucesos revolucionarios de 1848. En el caso de Strauß, a pesar de haber manifestado en varias ocasiones su desinterés por la política, comprendió la importancia del momento y accedió a la petición expresa de varios ciudadanos para presentarse a las elecciones locales como representante de su ciudad natal, Luisburgo, a la Asamblea Nacional convocada en la iglesia de San Pablo en Fráncfort[60]. Así empezó una campaña política relámpago que le llevaría de gira por varios pueblos del condado. Fue en este contexto que, entre el 17 y el 28 de abril de 1848, pronunció una serie de discursos reunidos luego en una publicación bajo el título *Sechs Teologisch-politische Volksrede*[61]. A pesar de que Strauß –bajo la presión pública ejercida por sectores pietistas– perdió las elecciones para la Asamblea Nacional, fue elegido representante al parlamento regional de Wurtemberg reunido en la ciudad de Stuttgart[62]. Nos encontramos, pues, con un discípulo de Hegel que no se lo pensó demasiado a la hora de asumir responsabilidades públicas en una coyuntura histórica especial.

Aunque los *Volksrede* no contienen los elementos básicos para una filosofía política[63], sí podemos hacernos a través de ellos una idea clara de

---

[60] Recordemos que, a raíz de los sucesos revolucionarios de febrero de 1848 en Francia, donde se derrocó la monarquía y se proclamó la Segunda República Francesa, los sectores de oposición salieron a las calles para exigir la convocatoria de un parlamento nacional que sirviera de base para la unificación de Alemania. Es lo que se conoce como la *revolución de marzo.* Hubo fuertes levantamientos nacionalistas en los dos principales reinos de la confederación, Austria y Prusia, que pedían libertades civiles, abolición de privilegios, legalización de los partidos políticos, libertad de prensa y comercio, etc. Fue tanta la presión popular, que el rey de Prusia tuvo que convocar una Asamblea Nacional para el mes de mayo de 1848 en Fráncfort, que se encargaría de redactar una Constitución para toda Alemania. En ella participarían 585 representantes provenientes de todos los reinos de la confederación germánica. Estamos, pues, en la antesala del primer *Bundestag* en la historia política de Alemania.

[61] *Seis discursos populares teológico-políticos.*

[62] L. Waszek, «David Friedrich Strauß in 1848. An Analysis of his Theologico-political Speeches», en D. Moggach y G. Stedman Jones (eds.), *The 1848 Revolutions and European Political Thought,* Nueva York, Cambridge University Press, 2018, p. 239.

[63] Son discursos de campaña orientados a ganar adeptos a una causa política, que se ahorran el análisis de la situación económica de los campesinos, artesanos y obreros de Wurtemberg, que eran su grupo objetivo de electores. No hay reflexiones de tipo económico en los discursos de Strauß, más allá de prometer estimular y proteger la agricultura *(Ackerbau)* del lugar, tal como lo expresa en el cuarto discurso: «¡Sí, mis amigos! Yo he vivido mucho tiempo en el campo y he estudiado suficientemente la historia de los pueblos como para saber que la agricultura es la base sobre la cual se fundan no solo el alimento y la prosperidad, sino también la fuerza y la moral de un pueblo. Si este fundamento se hunde, todo el edificio del Estado amenazará con caerse». D. F.

la posición de Strauß y de su deuda con la filosofía política de Hegel. Comenzaremos analizando su propuesta en torno a la relación entre la Iglesia y el Estado, punto central de la campaña debido a la sospecha que despertaba su figura en determinados círculos intelectuales. No olvidemos que estaba todavía reciente la polvareda levantada por la publicación de *Das Leben Jesu* trece años atrás, de la que Strauß salió bastante mal librado. Se le veía como un filósofo que negaba los dogmas fundamentales de la religión cristiana y algunos le acusaban incluso de ser ateo. Era necesario, entonces, mostrar por qué razón una persona con esta reputación podía ser elegido representante de una comunidad cristiana como Luisburgo a la Asamblea Nacional. La estrategia seguida por Strauß fue no esconder sus convicciones personales en torno a la religión y decir toda la verdad a sus electores. En el segundo discurso afirma que *Das Leben Jesu* no es un libro de religión escrito para la opinión pública, sino un libro científico, destinado a los debates de la comunidad teológica. No se ataca en él la religión como tal, sino que se discuten interpretaciones teológicas[64]. La religión, dice Strauß, es para él un objeto venerable que pertenece a los instintos básicos de la naturaleza humana. Sin embargo, la religión ha dado paso también a todo tipo de leyendas que estimulan el fanatismo y no satisfacen a la razón. «Disociar estas cosas, liberar el egregio vino de la religión, filtrar toda la levadura, hacerlo más claro, sabroso y duradero, esta y solo esta fue mi intención al escribir aquel libro»[65]. Desde luego viene la pregunta de qué es lo esencial y qué es lo no esencial de la religión, a lo que Strauß responde que su núcleo duro no está compuesto por los mitos y leyendas que cuentan los evangelios, sino por unas pocas virtudes morales que son compartidas por todas las confesiones cristianas: tener misericordia de otros, no juzgar a los demás, amar a los semejantes, cultivar la paz. «Aquí tienen ustedes», dice Strauß, «mi más sincero credo religioso y les dejo a ustedes la decisión de continuar escuchándome y conocer ahora mi credo político»[66].

Strauß, *Sechs theologisch-politische Volksreden,* Stuttgart y Tubinga, J. G. Cottas'cher Verlag, 1848, p. 41. Una tesis que seguramente Marx atribuiría al desconocimiento de la economía política.

[64] Recordemos que el propósito del libro de Strauß no era realizar una crítica de la religión, sino tan solo buscar una reconciliación entre la teología y la filosofía. Hasta 1848 Strauß nunca fue un crítico de la religión en el sentido en que lo fue por ejemplo Feuerbach. Fue apenas después, que sus escritos empezaron a tornarse mucho más «feuerbachianos».

[65] *Ibid.,* p. 23.

[66] *Ibid.,* 24.

Más allá de si esta fue la mejor estrategia para dirigirse a sus posibles electores, lo cierto es que Strauß se presenta como alguien que pisa el terreno de la política sin buscar mantener privilegios personales, sino con la sincera vocación de servir a la comunidad. Espera, por ello, que esa comunidad lo vea como alguien que defiende un credo político y no un credo religioso. Reconoce que, debido a sus convicciones personales, no pretende representar los intereses *religiosos* la comunidad, pero enfatiza que lo que busca defender en Fráncfort son los intereses *políticos* de la misma:

> ¡Señores! Si se tratara de cuestiones religiosas, si una asamblea de representantes tuviera que discutir asuntos referentes a la Iglesia, si de lo que se tratara fuera de darle forma al credo de la Iglesia y ordenar el culto religioso, entonces podrían decir con razón que yo no podría postularme ante ustedes para el cargo de representante. Pues soy consciente, y lo he sido por muchos años, de que mis convicciones religiosas no son las de la mayoría y que, por tanto, no aspiro a encontrar la aprobación de esa mayoría para ser elegido su representante. No obstante, aquí no se trata de una comisión religiosa, sino de una comisión política. Es una Dieta *(Reichstag),* no un Sínodo, lo que en Fráncfort se reunirá. Lo que allí se discutirán son asuntos del Estado, no de la Iglesia, y lo que se redactará es una constitución, no una regulación del culto. La Dieta de Fráncfort no intervendrá en los asuntos internos de la religión; solo un único punto será discutido allí, el referente a la relación que debe existir entre la Iglesia y el Estado. Y este es precisamente un punto en el que estoy seguro que la mayoría de los votantes coinciden. Ustedes, como yo, se quejan de la mezcla que ha existido entre el Estado y la Iglesia; ustedes desean que el culto, la Iglesia y las convicciones religiosas se vean libres de la intervención del Estado. Este ha sido también mi deseo desde hace mucho[67].

Aquí se expresa muy bien la convicción de Strauß, según la cual, la religión no debe ser «abolida», como propugnaban los jóvenes hegelianos radicales, sino remitida a la conciencia individual. Es decir, que la religión es un asunto *privado* que tiene que ver con la educación *moral* de los individuos[68], pero no un asunto público, en tanto que estos son regulados

---

[67] *Ibid.,* pp. 43-44.

[68] La religión es un elemento básico para la educación moral de los individuos, tal como decía Strauß en el texto citado más arriba. Lo cual refuerza su argumento de que lo importante no es creer en los dogmas positivos de la religión, sino vivir conforme a

por las leyes del Estado, que ya no puede ser *confesional.* Lo cual significa dos cosas: primero, que la religión no es el *fundamento* del Estado, como decían los pietistas y otros grupos conservadores; y segundo, que el Estado debe ser *indiferente* en materias religiosas, a menos que estas interfieran con la autoridad superior del Estado. Separación entre la Iglesia y el Estado y libertad de cultos son, entonces, las dos promesas políticas que hace Strauß a sus electores en materia de religión[69], con lo cual se muestra en líneas generales como un fiel discípulo de Hegel[70]. Lo que está en juego aquí es la tesis hegeliana del *Aufhebung* del cristianismo por el Estado moderno, ya que este propone una libertad *objetiva* y no tan solo una libertad interior y subjetiva como propuso Lutero. Strauß, al igual que Hegel, no vacila en situar al Estado por encima de la Iglesia.

Otra de las promesas políticas que Strauß hace a sus electores, es que en Fráncfort defenderá la unificación política de Alemania bajo el liderazgo de una *monarquía constitucional.* No apuesta por un gobierno republicano basado en la soberanía popular, sino por la creación de un gobierno monárquico en el que exista la *división de poderes* y estén representadas las diferentes fuerzas políticas de Alemania, pero que se mantenga independiente de la voluntad popular expresada de forma «directa», tal como proponía Rousseau[71].

---

sus preceptos morales. Lo dice en el cuarto discurso: «No soy ni católico ni judío –ni siquiera un católico alemán–, no soy siquiera un creyente de otra confesión *(Andersgläubiger),* pero ustedes dicen que soy un incrédulo *(Ungläubiger).* Como ustedes habrán escuchado, un ave rara como yo es lo que algunos llaman un filósofo. Explicar lo que eso significa nos llevaría mucho tiempo ahora; pero acepten que un filósofo es, más o menos, lo que corresponde a un gentil *(heide),* de quienes el apóstol Pablo escribió: si los gentiles que no poseen la ley de Dios ejecutan por naturaleza lo que la ley prescribe, ellos mismos serán la ley, es decir, que podrán ser llamados hombres justos. Más que un hombre justo –desde luego con los conocimientos necesarios– no van a necesitar ustedes en Fráncfort». *Ibid.,* p. 39.

69 Lo cual incluye también levantar las prohibiciones que pasaban sobre la comunidad judía en Alemania. Strauß piensa que es necesario asegurar los derechos de todas las comunidades religiosas. *Ibid.,* pp. 46-47. En este punto se muestra menos racista y más tolerante que algunos de sus colegas que presumían de ser «más radicales».

70 En el § 270 de las *Grundlinien* Hegel decía que el Estado debe mantenerse neutro frente a los asuntos de «opinión» religiosa, siempre y cuando esa opinión no eleve la pretensión de colocarse por encima de las leyes del Estado. Las iglesias particulares solo expresan opiniones particulares. El Estado, en cambio, encarna para sí la «universalidad del pensamiento». Es por eso que la separación entre la Iglesia y el Estado es lo mejor que le ha podido pasar no solo a este, sino también a las mismas iglesias.

71 La elección tanto de Hegel como de Strauß no es entre la monarquía y la república como si se tratara de dos formas de gobierno *antitéticas,* sino que más bien apuestan

> Yo digo que la unidad de Alemania es la voluntad de la gran mayoría de los alemanes (lo cual se ha mostrado en las negociaciones de las últimas semanas), pero no bajo la forma de una república, sino de una monarquía constitucional, y en concreto, de una monarquía federal *(Bundesmonarchie).* No queremos ser alemanes, pero dejando de ser wurtembergianos; no queremos expulsar a nuestras dinastías principescas *(Fürstenhaus),* con las que nuestros ancestros compartieron lo bueno y lo malo, con las que nos hemos alegrado y hemos sufrido desde hace siglos. Tampoco esto quieren las otras regiones alemanas. Queremos escoger, dentro de la gran cantidad de dinastías alemanas, a una que sea la primera y frente a la que deberán someterse las demás[72].

¿Una *Bundesmonarchie* en lugar de una *Bundesrepublik*?[73]. Con seguridad no era esto lo que esperaban los sectores progresistas de Alemania, concentrados en la región de Renania o en ciudades como Berlín, Halle y Colonia. Pero no olvidemos que Strauß se dirige a los suabos *(schwaben),* una población que vivía en la región de Wurtemberg, al suroeste del país, en la que prevalecían opiniones conservadoras[74]. Allí había nacido Hegel (en la ciudad de Stuttgart), quien casi con seguridad habría celebrado la moderación de las ideas políticas que proponía Strauß[75]. El interés de nues-

---

por una «forma-monarquía» que contiene un «momento republicano». Los ideales republicanos de la Revolución francesa tienen que «adaptarse» –como pensaba Hegel– a la peculiar historia alemana y no pueden ser mecánicamente trasladados a ella. Alemania no está preparada para una constitución popular de la forma en que la imaginaba Rousseau.

72 *Ibid.,* p. 25.

73 Lo que dice Strauß es que la unidad de Alemania debía ser federal, es decir, que cada una de las regiones debería permanecer como una entidad separada, pero gobernada por una sola dinastía monárquica, por un poder central *(Oberhaupt)* por encima de todas ellas. Existiría desde luego un parlamento, pero ajustado al modelo bicameral que propuso Hegel. Es decir, que debe estar conformado por dos cámaras diferentes: la cámara «alta», conocida en Inglaterra como la cámara de los lords, y la cámara «baja» o cámara de los comunes. Para ser miembro de la cámara alta es necesario ser propietario de tierras. Para ser miembro de la cámara baja es necesario ser elegido por la comunidad y tener educación. Esto significa que en el parlamento no puede sentarse «cualquiera» (una mujer, un campesino, un obrero), sino solo aquellos que tienen *Bildung.* No todos los ciudadanos tienen derecho a elegir y ser elegidos porque, según Hegel, «el pueblo no sabe lo que quiere». G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., pp. 285; 276.

74 No olvidemos que la ciudad de Luisburgo, en la que Strauß pronunció varios de sus discursos y de donde era natal, era la residencia de los reyes de Wurtemberg. Hasta hoy se puede visitar allí el imponente palacio barroco *(Residenzschloss).*

75 Aunque Hegel no pensó nunca en una *Bundesmonarchie,* sí era un defensor convencido de la monarquía constitucional. Pensaba que el monarca debe ser símbolo

tro filósofo era la construcción de un *Estado fuerte,* capaz de defender las fronteras ante posibles incursiones de tropas extranjeras. Apoyaba los levantamientos populares de 1848 en Francia, pero le preocupaba que, tal como había ocurrido en 1789, estos condujeran hacia una nueva expansión imperialista francesa, o bien hacia una ola de anarquismo incontrolado en el interior de las fronteras alemanas[76]. Por eso propone algo que sonaría extraño a los oídos de los demás jóvenes hegelianos: ¡que fuera *Prusia* la monarquía regente de Alemania! ¿Prusia? ¿Justo aquella monarquía que perseguía las voces disidentes y discriminaba a los judíos, que censuraba la prensa (en la que escribían los jóvenes hegelianos) y se declaraba confesional? ¿Aquella misma Prusia que incluso alguien tan moderado políticamente como Gans había señalado como un «Estado tutelar»? Recordemos lo dicho por Strauß en el cuarto discurso: «Todos los alemanes deben tener los mismos derechos, todos los privilegios deben ser abolidos, las cargas de todos deben ser igualmente llevadas. Por causa de su religión no puede ningún ciudadano perder sus derechos. Tanto el judío como el cristiano deben poder votar en la asamblea, si reciben la confianza de sus conciudadanos deben poder llegar a ser parlamentarios, y si evidencian sus capacidades, pueden incluso ser funcionarios públicos»[77]. ¿Cómo podría entonces Prusia llegar a ser un Estado «liberal» en el sentido que Strauß proponía?

El mismo Strauß había publicado en 1843 una dura crítica al rey Federico Guillermo IV de Prusia, a quien señalaba de ser un gobernante que vivía fuera de la realidad[78]. Sin embargo, y apelando de nuevo a Hegel, nuestro filósofo piensa que las instituciones políticas deben ser universales,

---

de la unidad de la nación, si bien no puede ser una figura que se coloque por encima de la ley del Estado. El rey *representa* ciertamente la soberanía del Estado, pero no la «encarna» como si él mismo fuera el soberano. *Ibid.,* p. 257.

[76] Al igual que Hegel, Strauß teme que los levantamientos populares desemboquen en la más completa anarquía *(Gesetzlosigkeit).* Por eso cree necesario que Alemania sea gobernada por un Estado capaz de imponer su autoridad contra todas las tendencias disociadoras, al mismo tiempo que asegure la prosperidad económica del país. De ahí que ya desde el primer discurso presentara de este modo su lema de campaña: «¡Progreso que no se desborda! ¡Libertad que es ella misma ley!» *(Fortschritt, der sich nicht überstürtz! Freiheit, die sich selber Gesetz ist!).* D. F. Strauß, *Sechs theologisch-politische Volksreden,* cit., p. 19.

[77] *Ibid.,* pp. 46-47.

[78] Se trata de un muy extraño texto titulado «Xenien», en el que Strauß utiliza los doce signos del zodiaco para burlarse de la monarquía prusiana de forma epigramática. Ya vimos cómo Feuerbach también hizo uso de las «xenias». El texto fue publicado en un libro editado por Georg Herwegh titulado *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz,* del que también hablamos en la segunda parte.

es decir, que deben colocarse por encima de cualquier voluntad particular. Por eso dice que, a pesar de todos los defectos del rey de Prusia, a pesar de sus excesos pietistas y románticos, más importante que él son las *instituciones* que deben ser construidas en la Asamblea Constitucional de Fráncfort. La separación de poderes hará que el rey, como señalara Hegel, no sea más que «quien ponga el punto sobre la i», es decir, que sea una figura meramente protocolaria, cuyo poder está limitado por la estructura de *pesos y contrapesos* que ha de tener la monarquía constitucional[79]. El sistema constitucional, dice nuestro filósofo, tiene que «colocar barreras a los caprichos de los príncipes»[80]. De modo que no hay que temer un regreso a las monarquías feudales de la Edad Media. Lo que Strauß propone no es que Prusia *continúe siendo* una monarquía absoluta, ese Estado confesional y autoritario criticado por los jóvenes hegelianos, sino que avance hacia el horizonte avistado ya por Hegel y Gans: convertirse en una monarquía constitucional. Tal es el tipo de republicanismo defendido por Strauß.

Conviene decir, sin embargo, que la propuesta de Strauß no puede ser reducida a ser una simple «legitimación del capitalismo». El liberalismo que defiende nuestro filósofo no es una apología de la competencia mercantil entre actores privados bajo la mirada impasible del Estado. Cree ciertamente en las ventajas que ofrece la libertad de mercados, pero afirma que esta libertad no es absoluta, sino que debe estar en armonía con los principios jurídicos universales del Estado. Recordemos lo dicho más arriba por Hegel y Gans con relación a este tema: la «sociedad civil» *(bürgerlische Gesellschaft)* es un ámbito propio de las sociedades modernas, en el que los individuos luchan por su reconocimiento a través del trabajo. Pero esto hace que una gran cantidad de personas sean lanzadas hacia la pobreza, razón por la que tanto Hegel como Gans dicen que el Estado debe comprometerse a buscar mecanismos para lidiar con este problema, como pueden ser, por ejemplo, el control de precios, la regulación del trabajo, el control de las migraciones y el fortalecimiento de las «corporaciones» *(Stände),* una especie de asociaciones destinadas a ofrecer seguridad social a los trabajadores. No se trata, por tanto, de que el Estado se convierta en actor

[79] Aquí Strauß se aleja claramente de Hegel, pues recordemos que este no aceptaba la teoría anglosajona de la división de poderes. Según Hegel, la división de poderes no puede ser pensada bajo la forma de «pesos y contrapesos», tal como lo concebía el liberalismo (por ejemplo, en la Constitución americana), es decir, como si los tres poderes constituyeran una «limitación mutua» para evitar los excesos de cada uno de ellos. Esta idea nace, según Hegel, como fruto de pensar al Estado «mecánicamente». G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., pp. 249-259.

[80] D. F. Strauß, *Sechs theologisch-politische Volksreden,* cit., p. 18.

económico, sino de poner la economía bajo la organización formal del Estado. Strauß parece seguir esta línea de razonamiento:

> ¿De qué le sirve al lobo la libertad cuando se muere de hambre y frío? ¿O cuándo es lanzado al piso por la necesidad? Es necesario entonces el alivio de sus cargas mediante una repartición equitativa de las mismas. Si cada uno, en la medida de sus fuerzas, contribuye a la bolsa común, ninguno se verá abrumado por encima de sus fuerzas [...]. Los trabajadores deben ser protegidos contra la presión injusta de los empleadores, pero hay que diferenciar entre una presión inevitable y una presión injusta por parte de estos. A través de la asociación puede aliviarse la carga de los trabajadores, mediante la educación y la capacitación humanas que les permitan cuidarse de la borrachera, la inmoralidad *(Unzucht)* y el despilfarro, lo cual hará posible una mejora sustancial de su situación[81].

Nótese que Strauß distingue entre la presión *necesaria* (que es inevitable en el marco de la división del trabajo promovida por las sociedades modernas) y la presión *injusta* (que sufren los trabajadores). La función del Estado no es intervenir sobre las dinámicas de la economía, que según Hegel tienen una función universal, sino «repartir equitativamente las cargas», de tal modo que cada ciudadano pueda llevar solamente aquellas que estén en el campo de sus posibilidades reales. Es decir, Strauß está abogando por un tipo de *justicia política* que le permita al Estado equilibrar las desigualdades promovidas por la economía de mercado. No se trata, pues, de *eliminar* las desigualdades, como pedían los socialistas, pero tampoco de hacer la vista gorda frente a ellas, como pedían los liberales, sino de buscar una solución intermedia: hacer del Estado un instrumento para fortalecer el «lazo ético» de la sociedad civil, en el sentido anunciado por Hegel[82]. Si bien, por tanto, Strauß hace lo que Hegel nunca se hubiera atrevido a hacer, lanzarse al ruedo de la *Realpolitik,* no hay en él un movimiento teórico que le lleve más allá del lugar donde Hegel había dejado la filosofía política. Es decir, no hay en Strauß una «superación» de Hegel en términos políticos. Tendremos que esperar hasta la aparición del verdadero arquitecto del movimiento joven-hegeliano para que esto fuera posible.

---

[81] *Ibid.,* p. 28.

[82] Del mismo modo en que Gans rechazaba las propuestas de los saint-simonistas franceses, Strauß rechaza las propuestas de Louis Blanc, a quien consideraba un «charlatán». *Ibid.,* p. 48.

XIV. LA CRISIS DE LA CONCIENCIA PROTESTANTE

El uso público de la razón

Hemos visto cómo Gans y Strauß permanecieron fieles al modelo de la crítica elaborado por su maestro Hegel, pero sacaron de él consecuencias políticas que otros hegelianos verán como «acomodacionistas». El debate se centraba en la relación entre pasado y presente. Hegel decía que no es posible negar el pasado en su totalidad, pero al mismo tiempo afirmaba que la Revolución francesa ha traído algo «nuevo» al mundo con respecto a ese pasado. ¿Cómo conciliar entonces lo nuevo con lo viejo? ¿Cómo incorporar lo nuevo de la historia sin que ello suponga la negación absoluta de lo viejo? Gans y Strauß optan, como Hegel, por una reforma política de la monarquía. No había que abolir la vieja institución de la monarquía, sino más bien incorporar en su estructura el nuevo constitucionalismo traído por las ideas de la revolución. Al final, pensaban, lo nuevo terminará imponiéndose sobre lo viejo, conforme al ascenso dialéctico de la libertad enseñado por el maestro. Pero conservar la institución de la monarquía, ¿no estaba en contradicción respecto al *concepto* de Estado introducido por la Revolución francesa? ¿Acaso este no exigía la *soberanía popular* como fundamento de toda libertad política? Este es el tipo de preguntas levantadas por el filósofo Arnold Ruge a través de sus tres periódicos *Die Hallischen Jahrbücher, Die Deutschen Jahrbücher* y *Die Deutsch-Französischen Jahrbücher*[1]. Si Feuerbach puede ser visto como la principal referencia filosófica del movimiento, Ruge fue sin duda su cabeza organizativa y en cierto sentido política[2]. Él solía designarse a sí mismo como el «Cavallerie-

---

[1] Tenemos la suerte de contar con las cartas de redacción de estos tres periódicos, reunidas en dos tomos por Martin Hundt y que nos serán de gran ayuda para reconstruir el pensamiento político de Ruge. Cfr. M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837-1844),* cit.

[2] Moses Hess describe a Ruge de la siguiente manera: «Arnold Ruge se convirtió en el pionero *(Vorkämpfer)* de este partido [los jóvenes hegelianos] a través del coraje, decisión, paciencia y dedicación. No tanto con originalidad y creatividad sino con el tacto correcto para reconocer la verdad de los tiempos, así como con empatía con los

general der Hegelai», el general de la caballería hegeliana[3]. De modo que los *Jahrbücher* de Ruge constituyen lo que podríamos llamar el «secretariado general» que unió a los diferentes grupos de jóvenes hegelianos diseminados por el territorio alemán.

Ya desde los días de su juventud, Ruge había demostrado su rebeldía frente al absolutismo. En la ciudad de Jena se hizo miembro de las fraternidades estudiantiles *(Burschenschaften)* y asistió a las clases de su líder intelectual, el filósofo Jakob Friedrich Fries, con quien Hegel entabló una dura polémica. Fries era profesor de Karl Ludwig Sand, el estudiante radical que asesinó a August von Kotzebue, suceso que desencadenó la feroz persecución por parte de las autoridades prusianas y motivó la expedición de los Decretos de Karlsbad en 1819. Ruge compartía las ideas radicales y utopistas de Fries que buscaban derrocar la monarquía en nombre de los ideales de la Revolución francesa. Atrapado en medio de la cacería de brujas, fue arrestado en enero de 1824 mientras se encontraba en Heidelberg y condenado por traición *(Hochverrat)* a quince años de cárcel[4]. Pero el joven de 23 años no se desanimó y aprovechó su estadía en la cárcel para estudiar lenguas clásicas, hasta el punto de familiarizarse en original con las obras filosóficas de Platón y con la poesía de escritores ro-

---

movimientos de su época, menos un filósofo que un hombre progresista, Ruge representó con su persona la esencia del joven-hegelianismo, el tránsito de la filosofía alemana hacia el socialismo». M. Hess, *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland,* en A. Cornu y W. Mönke (eds.), *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* cit., p. 290.

[3] S. Walter, *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruges. Eine Studie zur Geschichte der Demokratie in Deutschland,* Düsseldorf, Droste Verlag, 1995, p. 107. Tan importante fue la labor de Ruge que gracias a él disponemos de dos fuentes históricas claves para reconstruir el movimiento joven-hegeliano: su epistolario con las figuras principales del movimiento y los artículos que estas figuras escribieron para sus revistas.

[4] Martin Hundt dice que el movimiento joven-hegeliano echa de algún modo sus raíces en los levantamientos estudiantiles de las *Burschenschaften* y cita como prueba los casos de Ruge, Carové y los dos hermanos de Feuerbach, Eduard y Karl, quienes eran miembros de fraternidades estudiantiles en Erlangen y Múnich. Cfr. M. Hundt, *Der Junghegelianismus im Spiegel der Briefe,* cit., pp. 16 y 26. La documentación revisada por mí para la redacción de este libro no me ha permitido corroborar esta hipótesis. Lo cierto es que Ruge tendrá luego una reacción alérgica contra el romanticismo de su juventud. Investigadores como Stephan Walter y Helmut Reinalter coinciden en que, gracias al estudio de Hegel, Ruge abandonó sus ideas radicales y utopistas de la adolescencia y empezó a moverse hacia una posición cada vez más republicana. Cfr. S. Walter, *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx,* cit., pp. 81-84; H. Reinalter, «Die Aufklärung bei den Junghegelianern», en H. Reinalter (ed.), *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2002, p. 60.

manos. Favorecido por una amnistía, logró salir de la cárcel en 1830 y doctorarse en la Universidad de Halle con una tesis sobre la estética de Platón, sin conseguir, sin embargo, una plaza fija como docente que le permitiera solventar su difícil situación económica. Con seguridad pesaba mucho el estigma de haber estado preso por causa de sus ideas radicales. Desilusionado por su fracaso académico y por la muerte por tuberculosis de su joven esposa (de quien, sin embargo, heredó una considerable fortuna), Ruge se refugió en la ciudad de Halle donde «descubrió» las obras de Hegel gracias a su amistad con Theodor Echtermeyer y Julius Schaller[5]. A partir de entonces comenzó a familiarizarse con los textos de la filosofía clásica alemana y con los debates generados a raíz de la publicación en 1835 de *Das Leben Jesu* por parte de David Friedrich Strauß.

Fue en ese momento que Ruge, junto con Echtermeyer, concibió la idea que daría soporte institucional a todo el movimiento joven-hegeliano: la fundación en 1838 del periódico *Die Hallischen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*[6]. El motivo inicial para la fundación de la revista fue ofrecer un órgano de expresión a todos aquellos autores que participaban en el debate teológico generado por Strauß con su polémico libro, haciendo contrapeso a la revista de los hegelianos ortodoxos, los *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik*. Pero la revista de Ruge no se limitó a ser un altavoz para el debate de teólogos profesionales, sino que se constituyó en un órgano de oposición frente al absolutismo de la monarquía prusiana. Si Strauß, Bauer y Feuerbach habían derivado las consecuencias de la filosofía de Hegel para el campo de la religión, eso mismo hizo Ruge para el campo de la política, de modo que su gran aporte fue haber sacado el he-

---

[5] En 1837 Schaller escribió un libro titulado *Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegel'schen Systems,* en el que defiende a Hegel de los ataques recibidos por parte de los sectores más conservadores de la intelectualidad prusiana. Como se mostró en la primera parte del libro, después de la Revolución de Julio en 1830 se despertó un sentimiento antiprusiano en algunas regiones de Alemania que fue reprimido duramente por el Estado. La filosofía de Hegel estaba justo en la mira de las autoridades. Surgieron varios panfletos –similares a *Die Hegelingen* de Heinrich Leo– como el de Karl Friedrich Bachmann titulado *Anti-Hegel,* publicado en 1835, en los que se señalaba a Hegel como un filósofo ateo y republicano. Ruge sabía muy bien lo que implicaba ponerse en medio del fuego cruzado en torno a Hegel, pero se sentía bien arropado por Schaller y Echtermeyer. De ahí el enorme significado político de querer fundar una revista hegeliana en aquel momento.

[6] *Anales de Halle para la ciencia y el arte alemanes.* En realidad, la revista no era anual sino semanal y en algunos casos mensual. Quizá el haberla llamado «Jahrbücher» obedeció a una maniobra de oposición a los *Anales para la crítica científica,* la revista berlinesa de los «viejos hegelianos».

gelianismo del escenario de la discusión teológica, para colocarlo en el de la discusión política. A la manera de san Pablo, realizó un viaje por toda Alemania para reclutar los soldados que requería su misión apostólica[7]. Ya para finales de 1837 había logrado convencer a más de 180 intelectuales para servir como colaboradores de la nueva revista, entre ellos los hegelianos Gans, Strauß, Feuerbach, Rosenkranz, Leo, Bauer, Hotho y Michelet. No todos ellos apoyarían el proyecto y no todos se identificarían como «jóvenes hegelianos», sobre todo una vez se hizo claro que la línea editorial de la revista era cada vez más republicana[8]. Ruge no quería una revista académica, sino una que fuera libre de toda dependencia estatal o partidista, pues su intención era avanzar hacia un *periodismo crítico* que permitiera la libre expresión y el intercambio racional de ideas[9]. Todo un programa ilustrado que esperaba combatir «la superstición, el fanatismo y la pasión ciega», tal como lo expresó en el artículo con que hizo balance crítico del primer año de la revista[10]. ¿Cómo se llevó a cabo este proyecto periodístico que apostaba por el *uso público de la razón* en medio de una monarquía absolutista? Para responder esta pregunta, quisiera examinar algunos textos políticos escritos por Ruge entre 1838 y 1844.

---

[7] No por casualidad, el viaje comenzó en la ciudad de Tubinga, cuna del idealismo alemán, donde el libro de Strauß tenía varios simpatizantes, y se extendió luego por el norte de Alemania.

[8] Es verdad, como enseña Hundt, que la revista tuvo muchos colaboradores en varias regiones de Alemania, pero en realidad el círculo de los jóvenes hegelianos propiamente dicho no era muy amplio. Como ya se dijo al comienzo de la primera parte, quién puede ser definido como «joven hegeliano» es tema de un debate que aún no ha terminado. En mi opinión, Hundt amplía demasiado el círculo e incluye a figuras como Uhland, Heine, Bettina von Armin, Herwegh, Bakunin, Louise Dietmar, etc., que no son considerados en la presente investigación. Cfr. M. Hundt, *Der Junghegelianismus im Spiegel der Briefe,* cit.

[9] Los jóvenes hegelianos se ven a sí mismos como una vanguardia intelectual llamada a realizar en Alemania el programa ilustrado que condujo a la Revolución en Francia. No es extraño entonces que la mayoría de ellos hayan visto en el periodismo no solo una forma de ganarse la vida (ante la imposibilidad de hacer carrera académica debido a su radicalidad), sino la forma más adecuada para expresar ideas filosóficas que pudieran ser útiles a la transformación de la sociedad.

[10] A. Ruge, *Gründung und erster Jahrgang der hallischen Jahrbücher,* en *Werke und Briefe,* Band 2, *Philosophische Kritiken 1838-1846,* ed. de H.-M. Sass, Aalen, Scientia Verlag, 1988, p. 8. En este mismo artículo Ruge muestra las ventajas de su periódico frente a otras publicaciones de Alemania: «No era difícil darse cuenta de que los periódicos literarios, los repertorios y los diarios no informaban nada sobre las luchas de la vida y el movimiento del espíritu. Para ello se necesitaba establecer un nuevo punto central que atrajera todas las fuerzas vivas y activas de la época. Este es el origen y destino de los *Hallischen Jahrbücher*». *Ibid.,* pp. 4-5.

Lo primero sería destacar que el periódico hace suya la noción hegeliana de «ciencia» *(Wissenschaft)* como instrumento para el ejercicio de la crítica racional. Frente a todos aquellos periódicos que, como el *Evangelische Kirchenzeitung*[11] y el *Berliner politische Wochenblatt*[12], se habían convertido en altavoz de los pietistas, los románticos y los sectores más reaccionarios[13], Ruge afirma lo siguiente:

> La tarea de la ciencia es conocer el espíritu tal como es y como ha llegado a ser, pero no profetizar como llegará a ser. El espíritu es el autoconocimiento del presente. Los *Jahrbücher* quieren representar adecuadamente este autoconocimiento en todas sus formas. De modo que no es su tarea ni su intención ocuparse del futuro, en el sentido del *Berliner politischen Wochenblatt,* que se pregunta cómo será el clima de mañana, qué sería lo mejor y qué debiera llegar a ser. La categoría «deber» no es nuestra, no pertenece al ámbito de la ciencia [...]. La ciencia es proceso, y todo lo que ella enfoca, sea la religión, el Estado, Dios y el mundo, lo hace en el proceso de la Idea. La ciencia contemporánea es ya el futuro existente del mundo. Los *Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* no son un dogma ni un catecismo, no son una doctrina o una ley, sino la representación *(Darstellung)* del desarrollo presente[14].

Ruge presenta la revista como ejerciendo un tipo de periodismo acorde con el espíritu científico de los tiempos, en contra de aquellos *fanzines* literarios que apelan a los sentimientos, la superstición y las ideologías religiosas. Este último es un periodismo «reaccionario» que defiende ideas del pasado, que ataca los logros de la Revolución francesa y desprecia las conquistas de la ciencia. Los enemigos contra los que combate Ruge son gente que vive espiritualmente en el pasado, en un mundo *anterior a 1789:*

---

[11] *Periódico eclesiástico evangélico,* editado por el teólogo ultraconservador Ernst Wilhelm Hengstenberg, líder del fundamentalismo cristiano evangélico y uno de los enemigos más encarnizados de Strauß y Bauer.

[12] *Semanario político berlinés.*

[13] A pesar de la ley de censura, Ruge ataca sin temor a los periódicos de la derecha prusiana: «Es conocido que la Revolución de Julio provocó la escuela de la reacción. Su órgano fue *Das Berliner Wochenblatt* en su dimensión política, y *Die Evangelische Kirchenzeitung* en su dimensión religiosa». A. Ruge, *Der preußische Absolutismus und seine Entwicklung,* en A. Ruge, *Werke und Briefe,* ed. de H.-M. Sass, Band 4, *Politische Kritiken 1838-1846,* Aalen, Scientia Verlag, 1988, p. 38.

[14] A. Ruge, *Gegen Heinrich Leo bei Gelegenheit seines Sendschreibens an Joseph Görres,* en A. Ruge, *Werke und Briefe,* ed. de H.-M. Sass, Band 4, *Politische Kritiken 1838-1846,* Aalen, Scientia Verlag, 1988, pp. 148-150.

los pietistas, los románticos, los teólogos protestantes ortodoxos, los jesuitas[15] y todos los opositores de Hegel, incluyendo a sus «viejos» discípulos berlineses. A pesar de su carácter abiertamente partidista, o quizá por causa de ello, la revista tuvo un éxito inmediato. Contó con la colaboración del librero y editor Otto Wigand (quien publicó varios libros de los jóvenes hegelianos) y logró vender cerca de diez mil ejemplares en su primer año. Sin embargo, para finales de 1839 este número se había reducido de manera significativa[16].

El fuego sagrado de la revista se abre con ocasión del llamado «acontecimiento de Colonia» *(Kölner Ereignis)* y la exacerbación mediática que suscitó[17]. El conflicto se desató en 1837, cuando el poderoso arzobispo de Colonia Klemens August Freiherr von Droste zu Vischering, desafiando la autoridad del Estado, prohíbe a los sacerdotes católicos celebrar matrimonios mixtos (entre católicos y protestantes) a menos que se garantizara la educación católica de los hijos, tal como demandaba el papa. El arzobispo era de tendencia ultramontana y exigía que la lealtad de los sacerdotes católicos se debía primeramente al papa y no a las autoridades seculares. El rey de Prusia, sintiéndose agredido, ordenó la destitución del arzobispo, y ante la negativa de este, su detención. El prelado fue transportado como un criminal a la fortaleza de Minden, pese a la protesta de la población católica en ciudades gobernadas por Prusia (por ejemplo, en la ciudad renana de Tréveris, donde nació Marx). Ante esto reaccionó el escritor católico Joseph Görres[18] con un panfleto titulado «Athanasius», en el

---

[15] Entre los jóvenes hegelianos se había instalado la idea de que la Iglesia católica, bajo el comando de los jesuitas, trabajaba en una conspiración secreta contra el Estado luterano de Prusia, utilizando como manto ideológico las ideas estéticas del romanticismo y la filosofía tardía de Schelling. Esto explica su reacción alérgica contra los románticos y contra Schelling. Heinrich Heine, cuyos escritos son considerados por algunos como precursores directos del joven-hegelianismo, decía en su ensayo de 1834 *La escuela romántica* que los jesuitas corrompían a la juventud alemana con los dulces sones del romanticismo y agrega que un sector de la nobleza alemana «se alió con los jesuitas, que a través del restablecimiento del catolicismo querían promocionar los intereses de la aristocracia, la restauración del Medioevo católico feudal, la decadencia de la libertad protestante de pensamiento y de la burguesía política». H. Heine, *Die romantische Schule,* cit., p. 37.

[16] Cfr. M. Hundt, *Der Junghegelianismus im Spiegel der Briefe,* cit., p. 31.

[17] Cfr. F. Keinemann, *Das kölner Ereignis und die kölner Wirren (1837-1941),* Münster, Historische Kommission für Westfalen, 2015.

[18] Este Joseph Görres era una figura conocida en aquella época por haber apoyado en su juventud aquellas fantasías medievalistas del nacionalismo teutón que surgieron como reacción a la invasión napoleónica de Alemania. Manejaba, por tanto, un fuerte

que critica duramente el absolutismo del Estado prusiano y defiende la autonomía de la Iglesia católica[19]. Texto apoyado enseguida por los sectores liberales de la oposición, que criticaron la ausencia de libertades civiles en Prusia. Fue entonces que Heinrich Leo, un pietista radical, respondió a Görres con una «carta abierta», publicada por el *Berliner politische Wochenblatt,* en la que denuncia un complot de la Iglesia católica y la oposición liberal para fomentar la revolución en Prusia, todo ello con el apoyo de una secta filosófica que denomina la *junghegelschen Rotte*[20].

---

discurso patriotero, anti-francés y ultramontano. Luego se hizo admirador de la filosofía tardía de Schelling, convirtiéndose, según Heine, en uno de los principales líderes de la propaganda católica jesuítica difundida por toda Alemania desde la ciudad de Múnich. Cfr. H. Heine, *Die romantische Schule,* cit., p. 99.

[19] Görres vuelve a la carga pocos meses después con un texto de 180 páginas titulado *Die Triarier,* en el que ofrece un pesado alegato a favor de la Iglesia católica y en contra de teólogos e historiadores hegelianos como Marheineke, Leo y Bruno. Al leer este panfleto recordé lo dicho por Heine con respecto a este autor: «Tanto en sus discursos como en sus libros reinaba la mayor confusión, el mayor embrollo de ideas y de palabras; con mucho se lo ha comparado a menudo con la Torre de Babel. A decir verdad, recuerda a una gigantesca torre en la que cientos de miles de ideas trabajan denodadamente, debaten, gritan o se pelean, sin entenderse jamás». *Ibid.,* p. 100. En realidad, no hay mucho que rescatar aquí. Görres se queja de las injusticias que ha tenido que sufrir el catolicismo en Alemania y critica al protestantismo por su alianza pecaminosa con el Estado policial de Prusia. Además, recuerda que fueron los jesuitas quienes proclamaron por vez primera que el poder político no debe descansar en el Estado sino en la comunidad y que toda pretensión absolutista debe ser condenada. Cfr. J. Görres, *Die Triarier. H. Leo, Dr. P. Marheineke, Dr. K. Bruno,* Ratisbona, Verlag von G. Joseph Manz, 1838, p. 37. Sabemos (por medio de una carta de Marx a Ruge del 9 de julio de 1842) que luego quiso entrar en polémica con Marx en Colonia, debido a sus sospechosos vínculos con el grupo berlinés de «Los Libres». K. Marx, *Karl Marx in Trier an Arnold Ruge in Dresden,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, cit., p. 1100.

[20] «La pandilla joven-hegeliana». Heinrich Leo retomará esta etiqueta despectiva en su panfleto del mismo año *Die Hegelingen,* donde acusa directamente a los jóvenes hegelianos (en particular a los redactores de los *Hallischen Jahrbücher*) de ateos y panteístas. En la primera parte del libro analicé los contenidos de este panfleto. Ruge responde a Leo con una reseña crítica titulada *Gegen Leo's Hegelingen und die Evangelische Kirchenzeitung,* en la que señala a Leo como un «diletante» y ataca la política editorial del *Kirchenzeitung.* Afirma que esta es dirigida por un predicador fanático que condena la filosofía moderna por envanecer al hombre y quisiera volver a la Edad Media, utilizando paradójicamente el lenguaje de las ciencias modernas. Pero este tipo de rabietas son resquicios del pasado que muy pronto se llevará el viento de la Modernidad. «Hengstenberg está parado sobre el suelo del fanatismo y el tiempo vendrá pronto cuando este fanatismo religioso sea juzgado, sin que la religiosidad y la moral sufran con ello perjuicio alguno». A. Ruge, *Gegen Leo's Hegelingen und die Evangelische*

Al verse atacado de este modo, Ruge se inmiscuye en la polémica y escribe el artículo *Gegen Heinrich Leo bei Gelegenheit seines Sendschreibens an Joseph Görres*[21], publicado en 1838 por los *Hallischen Jahrbücher.* Era la oportunidad para posicionar ideológicamente al periódico en el tablero de la política alemana, tomando distancia tanto de los románticos y los pietistas, como de la monarquía. Ruge mueve sus fichas de manera inteligente: en lugar de terciar en la polémica religiosa entre católicos y protestantes, o en la querella política entre la Iglesia y el Estado, coloca tanto a Görres como a Leo en el *mismo lado* ideológico (el «partido de la reacción»), es decir, como parte de un mismo frente antiilustrado y antirracionalista:

> Los reaccionarios niegan los derechos de la razón y gritan contra la ilustración y el racionalismo. Niegan también la Reforma, tanto en sus principios como en su formación, y gritan contra el protestantismo y la filosofía. Niegan la legitimidad de la nueva historia, es decir, de la Revolución francesa y la resultante configuración del Estado moderno, y gritan contra el liberalismo y la revolución[22].

De este modo, los jóvenes hegelianos (representados en el periódico) quedan solos en el frente progresista de la oposición, defendiendo los valores de la Revolución francesa y el racionalismo. Ellos representan el partido de lo nuevo y lo verdadero, avalados por la filosofía de Hegel, de la que se sienten sus intérpretes autorizados. Sin embargo, no es tanto Görres quien preocupa a Ruge en este artículo, sino Leo, que en ese momento era todavía profesor de la Universidad de Halle. Ya dijimos en la primera parte que hacia finales de la década de 1820 Leo estuvo vinculado al círculo hegeliano en Berlín y defendía posiciones muy a tono con el espíritu conservador de la Restauración, como por ejemplo la «positividad» del Estado prusiano y su confesionalidad protestante. Sin embargo, hacia 1833 Leo empezó a familiarizarse con los escritos de los románticos y participaba en el círculo ortodoxo pietista que Ludwig von Gerlach había organizado en Halle[23]. Desde entonces se convirtió en un feroz enemigo de todas las tendencias ilustradas o liberales en Alemania, a las que veía ideo-

---

Kirchenzeitung, en A. Ruge, *Werke und Briefe,* ed. e intro. de H.-M Sass, Band 4, Aalen, Scientia Verlag, 1988, p. 168.

[21] *Contra Heinrich Leo a propósito de su carta abierta a Joseph Görres.*

[22] A. Ruge, *Gegen Heinrich Leo bei Gelegenheit seines Sendschreibens an Joseph Görres,* cit., pp. 125-126.

[23] Cfr. J. E. Toews, *Hegelianism,* cit., pp. 226-227.

lógicamente emparentadas con el jesuitismo[24]. Es decir, que en el origen mismo de los sucesos revolucionarios en Francia (país católico), Leo veía actuando el espíritu de la Contrarreforma católica y no el de la Reforma protestante. Aquí, de nuevo, Ruge se mueve con inteligencia, pues coloca a Leo en contradicción con su propia ideología religiosa. De la mano de Hegel, afirma que la Revolución francesa es hija directa del espíritu de la Reforma protestante[25], de modo que estar en contra de la Revolución es lo mismo que estar en contra de los principios de la Reforma:

> No son los artículos de fe promulgados por la Iglesia, no es la dependencia del hombre frente a la gracia de Dios, no es la interpretación agustiniana del cristianismo lo que constituye el núcleo de la Reforma, sino la acción del espíritu teórico al liberarse de toda moral y dominación [externas] para afirmarse a sí mismo, de modo que cada uno establece una relación directa con la verdad, sometiéndola al derecho y el poder de su propia conciencia y voluntad. Esta liberación del espíritu teórico frente a las jerarquías dominantes en su tiempo constituye el núcleo de la Reforma [...]. La nostalgia de Leo por la penitencia y la excomunión, que nuestra iglesia desechó, es también una consecuencia de su mala comprensión de la Reforma y del tiempo presente[26].

Mientras Leo buscaba restituir el mundo dejado atrás por la Revolución francesa mediante una lectura romántica del protestantismo, Ruge apela a los ideales de la Reforma para *defender* la Revolución francesa, de modo que quien asuma en Prusia una actitud contrarrevolucionaria, se estaría colocando en contra del protestantismo, es decir, en contra del Estado prusiano mismo. A través de esta sutil maniobra, Ruge consigue sentar a Leo en el banquillo de los acusados y mostrar que los verdaderos enemigos de Prusia no son los jóvenes hegelianos, sino los pietistas. Pero ¿se trataba solo de una estrategia retórica? Definitivamente no. Ruge estaba convencido de que Hegel tenía razón al presentar al Estado prusiano como la unión entre la Reforma protestante y la Ilustración. Lo vimos en la cita

---

[24] Leo se refiere sin duda a la filosofía política de Francisco Suárez y otros filósofos jesuitas del siglo XVII que favorecían el principio de la soberanía popular y el tiranicidio, tal como reconocía Görres.

[25] Recordemos que, aunque para Hegel la Revolución francesa fue realizada por un pueblo que no experimentó, como Alemania, los cambios a nivel de la subjetividad generados por la Reforma protestante, si es una hija directa del espíritu de la Reforma. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia,* cit., pp. 748-757.

[26] *Ibid.,* pp. 136-137.

anterior: el núcleo de la Reforma protestante no es el absolutismo (posición defendida por Leo), sino la libertad humana. Y en este sentido, los *Hallischen Jahrbücher* no son enemigos del Estado, sino sus defensores más leales[27]. Sin duda, lo que buscaba Ruge era ganar el apoyo del Ministerio prusiano de Cultura, dirigido todavía por Altenstein, viejo simpatizante de Hegel.

Hacia un luteranismo de izquierdas

En medio de estos debates, Ruge se lanza al ruedo de la filosofía política con el artículo de 1841 *Der preußische Absolutismus und seine Entwicklung*[28], en el que muestra cómo el Estado prusiano lleva en su historia las semillas de la Reforma y la Ilustración. Solo que esas semillas florecen en medio de un suelo rocoso que arrastra la herencia del absolutismo. Es en el reinado de Federico I, pero sobre todo en el de Federico II (el Grande), que Ruge ve la unión entre el principio de la libertad del espíritu, proveniente de la Reforma, y el principio de la ciencia de gobierno, proveniente de la Ilustración. Allí se consolidó el triunfo sobre los enemigos de la Reforma, los jesuitas, que buscaban imponer el viejo principio de la esclavitud del pensamiento y la servidumbre política. El verdadero logro de la dinastía prusiana de los Hohenzollern fue, precisamente, convertir al Estado en garante de la libertad para todos los súbditos, en lugar de favorecer los privilegios particulares de la monarquía o de cualquier grupo particular de la sociedad[29]. Este era el sentido universalista de la monarquía prusiana: gobernar políticamente los intereses tanto de la nobleza como de las corporaciones, pero sometiéndolas a la soberanía ya no del rey, sino

---

[27] Curiosa posición de alguien que fue enviado a la cárcel por el Estado prusiano debido a sus ideas políticas. No pasaría mucho tiempo antes que el bueno de Ruge comprobara en carne propia que el absolutismo teológico del Estado prusiano era estructural y entendiera que los jóvenes hegelianos no podrían ganar esta partida en el terreno de las ideas.

[28] *El absolutismo prusiano y su desarrollo.*

[29] Argumento contrario al de Schubarth que vimos en la primera parte, para quien la dinastía de los Hohenzollern estableció el principio de la personalidad absoluta del monarca. Ruge responderá con el artículo *Politik und Philosophie. Noch ein Wort mit den «Literarischen und kritischen Blättern der Börsenhalle»,* publicado por los *Hallischen Jahrbücher* en octubre de 1840. Este artículo no es una respuesta directa a Schubarth, sino una polémica directa contra la revista que publicó su texto. Ya vemos cómo la apuesta de Ruge por el «uso público de la razón» no radica tanto en atacar autores, sino a los órganos que difunden públicamente las ideas de esos autores.

del Estado[30]. En este sentido, dice Ruge, «Federico II es la culminación de la monarquía absoluta del Estado protestante, en tanto que consolida la universalidad ya no bajo la forma de la religión, sino del Estado. Es el hombre quien lleva a cabo su deber y coloca la filosofía en el trono, quien moral y espiritualmente es el príncipe de su tiempo y por tanto el verdadero y absoluto monarca»[31].

Sin embargo, Ruge dice que los monarcas prusianos que siguieron a Federico II no gobernaron de acuerdo con su espíritu ilustrado, sino que se empeñaron en luchar contra él. Reintroducen el principio del egoísmo y colocan de nuevo los intereses particulares por encima de los generales, desvirtuando de este modo la «esencia protestante e ilustrada» de la monarquía prusiana. Pero el argumento de Ruge va todavía más lejos: acusa a la nobleza prusiana de haber introducido en Alemania el espíritu católico de la Contrarreforma, es decir, el *jesuitismo,* solo por temor a las consecuencias de la Revolución francesa. Por eso los reyes de Prusia se han negado a introducir una constitución republicana, alegando que tal cosa sería vender la soberanía de los reinos alemanes al imperialismo francés. Ruge muestra que la constitución republicana es una *necesidad interna,* exigida por la historia de Alemania, como también lo veía Gans. Aparece de nuevo el argumento de que oponerse al republicanismo equivale a oponerse directamente a Prusia, puesto que ese republicanismo se ancla en las raíces mismas de la Reforma protestante. Con lo cual Ruge se coloca en una posición similar a la que por esa misma época ya tenía Feuerbach, para quien la Reforma protestante es el acontecimiento central de toda la historia alemana. Ya vimos en la segunda parte cómo, de ser un crítico mordaz de la Reforma, Feuerbach convirtió a Lutero en su aliado más cercano para llevar adelante el proyecto antropológico. Movimiento que el propio Marx retomará en sus textos de Kreuznach. No obstante, aunque Ruge terminó luego cambiando su valoración de la Reforma y simpatizó con el socialismo de Hess y Marx, nunca abandonó del todo su esperanza en que la superación del individualismo (liberal o romántico) vendría de la mano con

---

[30] «Lo protestante aquí radica en que el egoísmo de los príncipes fue sometido al alma de la universalidad en el Estado y a la libertad del espíritu (que se expresa en la tolerancia y el culto de la ciencia), cancelando así mismo el egoísmo de la nobleza y de las corporaciones, que solo tenían como meta el subjetivismo religioso y moral. En el Estado protestante de esta época y de la siguiente, la voluntad de los principados hizo suyo el contenido del espíritu de los nuevos tiempos, lo general, el bienestar público y la libertad protestante». A. Ruge, *Gegen Leo's Hegelingen und die Evangelische Kirchenzeitung,* cit., p. 15.

[31] A. Ruge, *Der preußische Absolutismus und seine Entwicklung,* cit., p. 18.

el fortalecimiento de las virtudes republicanas. Estas crecerán en la medida en que los ciudadanos puedan tomar parte activamente en las decisiones políticas que les afectan:

> El hombre político, con su saber y sus actos, está excluido del Estado, es tan solo vasallo de una determinación ajena, sobre la cual no tiene la menor influencia. Esta ausencia de participación activa en la vida pública trae consigo indiferencia frente al Estado, la asunción de un limitado punto de vista egoísta y la sensación general de la propia impotencia e incapacidad en relación con los asuntos políticos, lo cual conduce a los hombres hacia el autodesprecio y la cobardía […]. Esto en contraste con el liberalismo, que tiene como su meta última la liberación y realización espiritual de cada individuo[32].

Pero el mayor enemigo del proyecto republicano no es en realidad el liberalismo, sino el «romanticismo criptocatólico» (la expresión es de Heine) de intelectuales nostálgicos que añoran la Alemania de la Edad Media[33]. Ruge caracteriza este romanticismo como un *falso idealismo,* en el sentido de que reacciona contra el Estado moderno, pero lo hace utilizando el lenguaje revolucionario de los nuevos tiempos, lo cual explica por qué defienden con tanto ahínco la subjetividad, la singularidad del sentimiento y la divinidad del lenguaje poético. Los románticos toman una posición política que es *moderna pero conservadora,* por lo que resulta curioso que especulen ingenuamente con la idea de «volver» a épocas anteriores a la moderna[34]. Pero todavía más curioso es que, en nombre de la libertad, los

---

[32] *Ibid.,* p. 33.

[33] Importante en este sentido es la serie de artículos titulada *Der Protestantismus und die Romantik,* escrita a cuatro manos por Echtermeyer y Ruge, que contribuyó decisivamente a formar la identidad política temprana de los jóvenes hegelianos. Allí se decía que el gobierno policial y la censura son instituciones imbuidas del espíritu jesuítico de la Contrarreforma. Es decir, que el Estado prusiano ya no es protestante, sino «católico», pues abandonó el principio de la libertad que introdujo la Reforma, para convertirse en un Estado jerárquico y enemigo de las ciencias. Ya veremos cómo Ruge irá radicalizando esta posición cada vez más, hasta el punto de abandonar toda esperanza en el protestantismo como base moral para la emergencia del «democratismo». Ya vimos en la segunda parte cómo Feuerbach, por el contrario, conservó esa esperanza hasta el final.

[34] Heine se burla de aquellos románticos alemanes que querían volver a la estética católica de la Edad Media: «Pero si los señores Schlegel no supieron asentar una teoría sólida que sirviera de base para las obras de arte, que exigieron de los poetas su escuela, llenaron este vacío recomendando encarecidamente como modelos las mejo-

románticos quieran recuperar la autonomía de las corporaciones, la Iglesia y la aristocracia frente al Estado. No comprenden, dice Ruge, que el Estado es el verdadero garante de la libertad de todos los asociados, como enseñara Hegel. La libertad no radica solo en la autonomía de las particularidades, sino en la articulación de esas particularidades a un todo universal que vela por el interés general. Los románticos se equivocan al entender la libertad moderna como «independencia» *(Selbständigkeit)* frente a la maquinaria del Estado, justificando el individualismo y el egoísmo: «¿Quién es independiente? Nadie que no esté, como Robinson Crusoe, arrojado en una isla»[35].

A pesar de toda esta oposición reaccionaria, Ruge se mostraba confiado en que las reformas que necesitaba con urgencia la monarquía prusiana se realizarían tarde o temprano. Tenía esperanzas en que la subida al trono de Federico Guillermo IV en 1840 significaría para Prusia la renovación de su herencia protestante-ilustrada y traería, por fin, la tan anhelada constitución republicana[36]. Pero las cosas no ocurrieron de este modo. El nuevo rey estaba imbuido de ideas románticas y teosóficas, influenciado además por sectores pietistas que buscaban evitar a toda costa la influencia de los jóvenes hegelianos en la universidad y en la opinión pública. Las peores expectativas se cumplieron: Schelling fue llamado a Berlín para ocupar la cátedra que había dejado vacante Hegel y los *Hallischen Jahrbücher* fueron acosados por la censura prusiana[37]. Como se dijo en la segunda parte,

---

res obras del pasado y haciéndolas creíbles a sus discípulos. Ahora bien, eran en esencia las obras del arte cristiano-católico de la Edad Media [...]. Tradujeron a Calderón, ensalzándolo mucho más que a Shakespeare, pues encontraron en aquel la expresión más acendrada de la poesía medieval y de sus dos ideales en particular: la caballería y el monacato. Las comedias piadosas del poeta-sacerdote castellano, cuyas flores líricas se hallan rociadas de agua bendita y perfumadas con el incienso eclesiástico, fueron emuladas con toda su santa grandeza, con toda su pompa sacerdotal y con toda su locura santiguada». H. Heine, *Die romantische Schule,* cit., p. 24.

[35] A. Ruge, *Der preußische Absolutismus und seine Entwicklung,* cit., p. 56.

[36] Algunas acciones del nuevo rey abrieron ciertamente la esperanza de un cambio progresista por parte de la monarquía. En 1842 liberalizó un poco la ley de censura, permitiendo que las publicaciones inferiores a 20 cuartillas *(Bogen)* quedaran libres de inspección. Esto dio un poco de respiro a los diarios o semanarios de oposición como los *Deutschen Jahrbücher.* Pero a partir de 1843 todo esto se revirtió.

[37] La relación de Ruge con Schelling estuvo marcada por los desencuentros. Al comienzo Ruge quiso ganar a Schelling como colaborador para los *Hallischen Jahrbücher,* pero el filósofo no estaba dispuesto a escribir para un periódico de clara orientación hegeliana. Ruge se ofrece entonces a mediar para que Otto Wigand publicara sus obras completas, pero Schelling se niega nuevamente diciendo que su obra todavía no se ha completado. Más adelante, cuando Schelling fue llamado a la Universidad de Berlín,

varias secciones de un artículo de Feuerbach fueron literalmente tachadas, cuestión que empezó a preocupar mucho a los colaboradores de la revista. La presión se hizo tan insostenible, que Ruge tuvo que tomar una penosa decisión a finales de 1841: trasladar la redacción del periódico desde Halle a la ciudad de Dresde (que no estaba bajo la jurisdicción de Prusia) y cambiar su nombre por *Die Deutschen Jahrbücher.* La estrategia funcionó solo por un tiempo, ya que ahora serían las autoridades sajonas quienes iniciarían la persecución[38]. Pero al menos Ruge pudo reorganizar sus actividades y consolidar su toma de distancia crítica frente a Hegel, así como la radicalización de sus ideas políticas. De su inicial apuesta por el *republicanismo,* Ruge pasará muy pronto a simpatizar con ideas *socialistas,* camino que también recorrería el joven Karl Marx.

Este camino comenzará con la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Ruge toma como inspiración la crítica realizada antes por Feuerbach[39] para escribir en 1841 el artículo *Über das Verhältnis von Philoso-*

Ruge inició una campaña entre los colaboradores de la revista para desacreditar políticamente su trabajo. En una carta de febrero de 1841 le pide a Feuerbach que se posicione abiertamente contra quien llama un «enmohecido profeta». A. Ruge, «Arnold Ruge an Ludwig Feuerbach», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 1, cit., p. 676. Tanto Ruge como Feuerbach estaban convencidos de que Schelling era una figura del pasado, una marioneta al servicio de las fuerzas reaccionarias de Prusia, a quienes les venía muy bien esa «filosofía de la revelación», que no era otra cosa que una recristianización de la filosofía. La misma opinión tenían Marx y Engels. En abril de 1842 Ruge le escribe a Rosenkranz que «llamar a Schelling filósofo es la tontería más grande que uno pudiera cometer. Su método ha sido diseñado por el demonio mismo […]. Es la más vil escolástica presentada con la intención de desfigurar a Hegel, usándolo para defender las absurdidades más grandes del cristianismo». A. Ruge, *Arnold Ruge an Karl Rosenkranz,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, cit., p. 1034. Ruge afirmaba que Schelling era un miembro secreto de la Compañía de Jesús y le llama «el Loyola de la filosofía alemana».

[38] Ya en diciembre de 1842 los *Deutschen Jahrbücher* fueron amenazados con la prohibición por parte del colegio real de censura de Sajonia, amenaza que se llevó a cabo en marzo de 1842. Es entonces cuando Ruge decide publicar en Suiza todos los artículos que fueron censurados y los coloca juntos en el libro *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* en febrero de 1843.

[39] Tengamos en cuenta que Ruge publicó en los *Hallischen Jahrbücher* el artículo seminal de Feuerbach *Zur Kritik der hegelschen Philosophie* en 1839. También recordemos que Feuerbach había publicado en 1841 *Das Wesen des Christentums.* Es claro que la crítica de Ruge a Hegel se inspira en la realizada antes por Feuerbach, pero adquiere, como veremos, matices personales.

phie, Politik und Religion[40]. Pero, a diferencia de Feuerbach, Ruge no se ocupa de los aspectos metafísicos del sistema hegeliano, sino de su filosofía política. Su tesis es que el carácter de los nuevos tiempos exige una *lectura crítica* de Hegel. Es entendible, dice Ruge, que, como hijo de su tiempo, Hegel no haya sacado las «consecuencias liberales» de su filosofía. Se centró, más bien, en la necesidad lógica de los conceptos, si bien no era ciego frente a eventos como la Revolución francesa y sus implicaciones para Alemania. Pero, aunque entendió que su pensamiento estaba en contradicción con la época, prefirió hacer la vista gorda y adoptar un «punto de vista teórico» en cuestiones políticas. Ruge no culpa a Hegel por esto, incluso lo disculpa diciendo que la adopción de ese punto de vista era quizá necesario en ese momento, ya que le permitió evadir la censura y consolidar un sistema que es el verdadero *punto de partida* de toda crítica. Le reprocha, sin embargo, la falta de *parrhesía* para defender públicamente la verdad de su filosofía[41]. Fueron los discípulos de Hegel (Feuerbach, Strauß y Bauer) quienes tuvieron el «coraje de la verdad» y sacaron las consecuencias *políticas* de la crítica hegeliana. Pero para ello tuvieron que desarticular el sistema desde adentro, liberándolo de su logicismo endémico y de su teología implícita, para introducir aquello que faltaba: la centralidad de la *existencia humana.* Fueron *ellos* quienes pusieron la metafísica hegeliana «de cabeza» y convirtieron la filosofía de Hegel en una verdadera filosofía de la praxis:

> De ahí la escasa influencia de la metafísica hegeliana en el ámbito de la política. La razón, que se había retirado de la vida actual del Es-

---

[40] *Sobre la relación entre filosofía, política y religión.* Este artículo fue reeditado luego por Manfred Riedel bajo el título *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit* y publicado en el volumen I de su antología *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie* (1975). Aquí seguiré la edición de las *Obras completas* de Ruge *(Werke und Briefe)* editadas por H.-M. Sass.

[41] Ruge habla de una «Verlust der Parrhesie» (pérdida de *parresia*) tanto en Kant como en Hegel, quienes optaron por la diplomacia con el Estado prusiano, del que dependían. «Ninguno de los dos hace oposición, se contentan con ser oposición. Sus sistemas son sistemas de la razón y de la libertad, en medio de un mundo donde reinan la sinrazón y la falta de libertad. Pero ese secreto permanece oculto. Sin embargo, sería injusto no reconocer el modo en que tanto Kant como Hegel representan la conciencia de su época y los límites de su propio punto de vista, de modo que no puede atacárseles moralmente por no querer asumir la oposición que en realidad eran». Cfr. A. Ruge, *Über das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion,* en A. Ruge, *Werke und Briefe,* ed. de H.-M. Sass, Band 2, *Philosophische Kritiken 1838-1846,* Aalen, Scientia Verlag, 1988, p. 267.

> píritu, se desvanece y queda impotente; la razón, que [Hegel] nos había vendido como eterna en medio de los flujos existenciales de la historia, queda rebajada a la categoría de un ridículo juego de mesa *(Taschenspielerei).* La existencia es histórica justo porque no es eterna y necesaria, no es portadora de ninguna lógica, sino que es una individualidad espiritual libre [...]. El interés por la existencia histórica de las formas de Estado, que hace falta en la política de Hegel, no pasará inadvertido en la filosofía del futuro[42].

En lugar, pues, de analizar la política desde el punto de vista del *concepto,* como si fuera un simple juego de mesa, la «filosofía del futuro» (representada en el periódico) critica el orden establecido porque entiende que solo a través de la crítica es posible transformar el mundo. Se pasa entonces de la teoría a la praxis. La absolutización del concepto, por el contrario, ofrece la imagen de un mundo clausurado, inmune a todo cambio. Ruge dice que la «filosofía del futuro» no debe ser una «ciencia de la lógica», sino una *teoría crítica de la sociedad.* Su tarea no es elaborar complejos edificios metafísicos, sino cambiar el mundo, pero no de manera voluntarista y arbitraria, como soñaban las *Burschenschaften,* sino a través de la *crítica racional.* Mucho antes de que Marx lo dijera en la famosa tesis once, Ruge ya lo tenía claro: el papel de la filosofía no es interpretar el mundo, sino transformarlo políticamente. De este modo, aunque Ruge *parte* de la filosofía política de Hegel, se distancia de ella en dos puntos importantes: en primer lugar considera que la absolutización que hizo Hegel de la monarquía constitucional es una «acomodación» que debe ser abandonada en favor de una democracia popular y representativa; y, por otra parte, considera que es necesario desplazar el acento de la relación dialéctica entre sujeto y objeto hacia el polo del sujeto, pues solo de este modo será posible comprender la *dimensión humana de la praxis.* Vemos aquí cómo Ruge se inspira en Feuerbach para criticar el «logicismo» del sistema de Hegel y avanzar hacia una *desontologización de la razón.* Lo cual significa que la razón es siempre *razón política* y que la historia no es un proceso guiado por categorías lógicas, sino por la praxis humana que es siempre viva e impredecible.

Quedémonos por un momento en la crítica que Ruge lanza contra la concepción hegeliana del Estado. Recordemos que Hegel desconfiaba de la noción de «soberanía popular», tal como fue concebida por Rousseau y materializada por la Revolución francesa. Veía en ella un ejemplo de «oclo-

---

[42] *Ibid.,* p. 282.

cracia» (tiranía de las mayorías), que abre peligrosamente la puerta a la expresión irracional y errática de las masas, incapaces de gobernarse a sí mismas[43]. Por eso desprecia las elecciones, ya que las decisiones no pueden dejarse en manos del pueblo, que se guía por el sentimiento y la imaginación. Para Hegel, la soberanía no le corresponde al pueblo sino al Estado, cuya representación visible no es un parlamento elegido por votación popular, sino el monarca[44]. Dicho con otras palabras, el pueblo no puede ser tenido como un «poder constituyente» sobre el cual se *funda* el Estado. Pues según Hegel, no hay nadie que funde al Estado y que «constituya» la constitución. No hay un *afuera* del Estado (más que otro Estado). Pero aquí está justo el problema que empieza a ser visto con claridad por Ruge. Si afuera del Estado no hay sino otro Estado, si el Estado es el principio y fin de su propia soberanía, ¿quién le pone límites *internos* al Estado? Nadie, diría Hegel, pues el Estado es *absoluto.* Con lo cual toda rebelión interna contra el Estado es necesariamente injusta y el ciudadano no tiene derecho a la oposición racional. Ruge sospecha que Hegel parece alinearse con teóricos absolutistas como Hobbes, para quien la resistencia al soberano es una de las causas de la degeneración de los Estados. La palabra del Estado es *ultima Ratio* que no puede ser desafiada por nadie. No hay en Hegel algo así como una «carta magna» *(Verfassungsgesetz)* que proclame cuáles son los derechos fundamentales que no pueden ser violentados *por el Estado.*

Frente a esta absolutización del Estado por parte de Hegel, Ruge se posiciona en una reseña escrita con motivo de la nueva edición de las *Grundlinien* en 1840. No es que rechace de plano la filosofía política del maestro, pues en ella reconoce «un tremendo avance en la autodeterminación de la razón», ya que Hegel «entiende el Estado como la realización consciente del espíritu en el mundo, como el reino de la libertad frente a la na-

---

[43] En el § 279 de las *Grundlinien* dice Hegel: «El despotismo designa en general la situación de ausencia de legalidad, donde la voluntad particular, sea la de un monarca o la de un pueblo (oclocracia) vale como ley o más bien en lugar de la ley». Y más adelante agrega: «El pueblo, tomado sin su monarca y sin la articulación del todo que se conexiona precisamente con él, necesaria e inmediatamente es la masa uniforme que ya no es un Estado y en la que ya no corresponde ninguna de las determinaciones que solo están presentes en el todo formado en sí». G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., pp. 258; 260.

[44] Hegel, sin embargo, no habla de un monarca absoluto, pues la soberanía no la tiene el monarca sino el Estado. Pero de todas maneras el monarca no es elegido, sino que aplica el derecho de nacimiento, tal como explica en el § 281 de las *Grundlinien.* La legitimidad del monarca no depende entonces ni del pueblo ni del parlamento, sino del derecho de nacimiento y herencia dinástica.

turaleza y como la eticidad efectiva en la que la voluntad se piensa y se conoce. Este principio es la mayor conquista de la historia reciente»[45]. Sin embargo, el problema aparece cuando Hegel niega el principio de la soberanía popular a favor de la monarquía. Aquí el filósofo cierra sus ojos a la realidad y se coloca en contravía del espíritu de los tiempos:

> Esto es un peligroso retroceso hacia la desolada inconciencia de los albores de 1806, cuando la ignorancia de los Junker solo podía oponer al auge de los franceses nada más que sus propias coletas [...], como hizo el barón de Münchhausen cuando vivía en el reino de la mentira, nunca en el de la verdad y la realidad, del que se quiso salir tirando de su propia coleta [...]. De este modo el filósofo niega la regla de la mayoría y odia toda elección, la elección de los representantes por parte de «los muchos». Pero no creer en las mayorías significa no creer en el espíritu ni en el hombre, con la objeción estúpida de que las masas son tontas y serviles [...]. Es una pésima comprensión del espíritu y sus procesos cuando uno se detiene en la frase *philosophia paucis contenta est judicibus* (la filosofía se contenta con la sabiduría de los pocos), pues en realidad son las masas las que someten el mundo a la verdad e inician el viaje hacia la conquista irresistible del espíritu [...]. La verdad de la mayoría no es absoluta, pero determina en general el espíritu del tiempo *(Zeitgeist)* y la verdad política e histórica. Cuando un solo individuo pronuncia la palabra del espíritu del tiempo en una asamblea (y no faltan quienes lo hagan), entonces prevalece tan solo el capricho y el egoísmo de la minoría[46].

Este pasaje muestra los cambios que se produjeron en el pensamiento político de Ruge poco antes del traslado del periódico de Halle a Dresde. Si antes creía que la monarquía prusiana era capaz de recuperar sus raíces protestantes e ilustradas, ahora entiende que esto es como querer salir del pantano tirando de la propia coleta, conforme a la leyenda del barón de Münchhausen. El principio monárquico es incapaz de renovarse a sí mismo y debe ser reemplazado por un nuevo principio, el de la soberanía popular. Por eso, a diferencia de Hegel, Ruge ya no mira hacia el pasado, sino hacia el futuro. El asunto de la filosofía no es reflexionar sobre lo que «ha sido», sino preparar el camino de lo que «todavía no es». Ruge entiende la filo-

---

[45] A. Ruge, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts,* en I. Pepperle y H. Pepperle (eds.), *Die hegelsche Linke,* cit., p. 158.

[46] *Ibid.,* 168-169.

sofía como una crítica del orden establecido, como la negación radical de toda positividad[47], con lo cual se pone en la misma línea de Bauer. El mundo no es el mismo que había pensado el viejo Hegel, por lo que la monarquía es una institución que pertenece al pasado. El futuro corresponde a la disolución *(Auflösung)* de la monarquía y el paso hacia lo que Ruge llama «democratismo». Esta es la visión política ofrecida en el artículo *Selbstkritik des Liberalismus*[48], publicado en 1843 por los *Deutschen Jahrbücher.*

Ruge comienza el artículo recordando lo sucedido en Alemania después de las guerras de liberación contra Napoleón en 1806. Allí se ofreció por primera vez la oportunidad de ponerse a tono con el espíritu de los tiempos y acoger la democracia como forma de vida, pero las cosas no ocurrieron así. En lugar de eso, los alemanes prefirieron afirmar el fundamento de su espíritu protestante, prefirieron replegarse en el ámbito sagrado de la interioridad *(innerlichkeit),* sin comprender que ese fundamento había sido conmovido ya definitivamente por la Revolución francesa. En el mundo posrevolucionario, la libertad no se entiende más como «autonomía interior» frente a los dogmas religiosos, sino como una lucha por la participación de los ciudadanos en la vida política de la comunidad. La libertad no es algo que se «recibe» por gracia de Dios, sino que se conquista cuando un pueblo lucha por liberarse de la tiranía. En este sentido, y recurriendo a Hegel, Ruge dice que la Reforma protestante solo tenía una *representación* de la libertad, pero no pudo avanzar hacia el *concepto* de libertad, que no se despliega en la interioridad del alma, sino en la exterioridad política. Esto lo hicieron los franceses, no los alemanes. Por eso el «liberalismo» que existe en Alemania nada en absoluto tiene que ver con la libertad política de los filósofos franceses (Rousseau), sino con la libertad «interior» de la Reforma protestante. No es extraño que el liberalismo alemán sea tan solo un asunto «teórico», que se despliega –como la Reforma de Lutero– en el «foro interior» de la conciencia: «Desde que los alemanes se olvidaron de colocar la política por encima del pensamiento, la praxis por encima de la teoría y el mundo exterior por encima del interior, es decir, desde la Reforma, se han convertido en un pueblo políticamente aturdido»[49]. Resumiendo: cuando Ruge habla del «liberalismo» no está refiriéndose a una teoría política o económica proveniente del mundo anglosajón, sino

---

[47] «El filósofo es el apóstol del futuro». A. Ruge, *Vorwort zum Jahrgang 1841 der Deutschen Jahrbücher,* en I. Pepperle y H. Pepperle (eds.), *Die hegelsche Linke,* cit., p. 223.

[48] *Autocrítica del liberalismo.*

[49] A. Ruge, *Selbstkritik des Liberalismus,* en A. Ruge, *Werke und Briefe,* ed. de H.-M. Sass, Band 2, *Philosophische Kritiken 1838-1846,* Aalen, Scientia Verlag, 1988, pp. 91-92.

a una cierta «actitud» que los intelectuales alemanes heredan de la Reforma protestante y que los lleva a disociar la teoría de sus consecuencias prácticas. Es la ilusión de creer que el mundo puede cambiar si tan solo cambiamos nuestras teorías para comprender el mundo. Y en este sentido, el ejemplo típico de este «espíritu liberal» en Alemania es, desde luego, Hegel:

> Solo necesitamos citar el discurso de posesión de Hegel en Heidelberg, en el que se alegra de que el ruido de la vida política se ha calmado y al fin puede hablar el reino divino de la teoría pura. ¿Qué significa esto? Nada menos que lo siguiente: nos dirigimos, señores, hacia donde estábamos antes de la Revolución francesa y de las guerras de liberación, es decir, hacia el reino de la libertad interior, hacia la libertad del espíritu protestante y de la teoría abstracta, cuya culminación es la filosofía. Hegel ha consumado esta forma de la libertad y la ha llevado hasta su cima más alta, desde donde debe comenzar a rotar [...]. Esta noble filosofía, que pensaba elevarse por encima del pobre liberalismo, participa sin embargo esencialmente de él, pues le falta nada menos que la *nueva conciencia.* Solo la reconoce de forma teórica, pero rechaza su praxis [...]. El descubrimiento de la forma verdadera es la transgresión *(Überschreitung)* del espíritu teórico y con ello del liberalismo en su configuración filosófica[50].

Ruge no está diciendo que sea posible cambiar el mundo sin cambiar nuestra conciencia del mundo. Lo que está diciendo es que, a partir de la Revolución francesa, la «conciencia» del mundo se ha vuelto *política,* de modo que cambiar el mundo no depende ya de cambiar nuestras ideas del mundo, sino de cambiar las instituciones políticas que nos permiten gobernar el mundo según esas ideas. Pero esto implica que el *conflicto político* formará parte inevitable de nuestro paisaje vital en tanto que hombres modernos. El «liberalismo», por el contrario, en su versión alemana, quisiera un mundo tranquilo, sin ruido, en el que sea posible retirarse al gabinete de estudio y ser libre para teorizar, sin preocuparse por lo que ocurre afuera. Pero ¿qué mundo puede ser ese? ¿Quizá el mundo feudal y caballeresco de la Edad Media con el que sueñan algunos? Ruge trae malas noticias: ese mundo de los clérigos y caballeros fue barrido para siempre y no existe más que en la imaginación reaccionaria de los románticos. Debemos entender que «los fundamentos de la vieja conciencia no se sostienen», y que

---

[50] *Ibid.,* p. 94.

«el Estado ya no es más ese caballero armado que protege la libertad de conciencia de los clérigos, sino que el Estado es la libertad misma»[51].

A contrapelo de esto, los liberales alemanes creen que la conciencia puede seguir siendo *la misma* que antes de la Revolución francesa y, sin embargo, gozar plenamente de la libertad. Esto es así porque, según Ruge, continúan atrapados en lo que Feuerbach llamase las «ilusiones de la conciencia religiosa». El liberalismo es un producto religioso, ligado al viejo espíritu protestante, que ahora debe ser *superado.* A diferencia entonces de lo afirmado en 1838, Ruge ya no piensa que el protestantismo pueda servir como revulsivo para transformar al Estado prusiano. Después de leer a Feuerbach su postura ha cambiado y ahora piensa que la conciencia religiosa debe transformarse en una conciencia secularizada y *humanista:*

> Solo la mundanización *(Verweltlichung)* de la religión, la secularización de la ciencia y la encarnación del arte y la poesía en el mundo real pueden mover el centro de gravedad del interés espiritual hacia el Estado, y esta, caballeros, es la verdadera cuestión religiosa. No se trata de la desaparición de la religión, sino de su renacimiento, pues se trata nada menos que de un nuevo idealismo, de una espiritualización de nuestra petrificada vida, de una transfiguración de la religión aparente en la religión real […]. La libertad misma será ahora religión. Su forma y su contenido serán ahora más nobles que nunca[52].

Al igual que Feuerbach, Ruge piensa que el humanismo debe ser la nueva religión política que necesita Alemania, pues «la pregunta más real de la libertad es cómo elevar la dignidad de todos los hombres, y el mundo no parará de ocuparse de ella hasta que la solucione»[53]. El humanismo, por tanto, como una especie de «religión civil» que permita dignificar al ciudadano, elevarlo a la dimensión sagrada de lo humano. Es hacia esta meta que deben apuntar todas las fuerzas progresistas de Alemania, incluyendo desde luego a la filosofía. Pues la reforma moderna de la conciencia exige, necesariamente, una *reforma de la filosofía,* como también dijera Feuerbach. Necesitamos una filosofía comprometida con las transformaciones que exige la época, en lugar de una que se refugie cómodamente en el interior de seminarios teológicos y recintos universitarios. Tal era la apuesta personal de Ruge con la fundación de sus periódicos. La nueva filosofía

---

[51] *Ibid.,* p. 92.
[52] *Ibid.,* p. 100.
[53] *Ibid.,* p. 115.

que necesita el mundo no puede ocuparse de asuntos puramente teóricos, metafísicos, alejados de las necesidades sociales. Tampoco debe asumir la forma de un saber experto, disciplinario, expresado en un lenguaje ininteligible para las masas. La filosofía debe ser entendida por todos, porque el pueblo es el verdadero *protagonista* de la historia moderna[54]. Si la filosofía necesita reformarse, es porque así lo exige la reforma de la conciencia llevada a cabo, desde la Revolución francesa, por el pueblo. No se trata, sin embargo, de «popularizar» la filosofía, ni de reducirla a una forma periodística[55], sino de convertirla en un instrumento crítico que ayude a la tarea que tiene por delante Alemania: la «disolución del liberalismo en democratismo»[56]. Tarea que, sin embargo, será vista con desprecio por aquellos jóvenes hegelianos vinculados al grupo berlinés «Los Libres», supuestamente «más radicales» que Ruge, a quien acusarán, paradójicamente, de no ser más que un «viejo liberal»[57].

---

[54] «Los problemas de nuestra época deben ser patrimonio del pueblo y para el pueblo si queremos llevar una vida real en este mundo. El concepto de pueblo exige la superación de las castas y las barreras de linaje; pero no las ilusorias entre la nobleza y los campesinos, sino las barreras reales entre los que saben y los que no saben». *Ibid.,* pp. 95-96.

[55] De hecho, Martin Hundt informa que uno de los planes más importantes del incansable Ruge era fundar en la ciudad de Dresde una especie de Academia filosófica que ofreciera una alternativa a la ya moribunda y anticuada universidad alemana, dominada por los teólogos y por la burocracia prusiana. Cfr. M. Hundt, *Der Junghegelianismus im Spiegel der Briefe,* cit., p. 39.

[56] *Ibid.,* p. 116.

[57] A pesar de las desavenencias políticas a las que hice referencia en la segunda parte, Ruge fue siempre un admirador del trabajo teórico de Bauer. No olvidemos que escribió un artículo titulado *Bruno Bauer und die Lehrfreiheit* en el que defiende apasionadamente a Bauer en nombre de la libertad de cátedra. El artículo fue incluido posteriormente en el libro *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik,* publicado en 1843.

XV. REPUBLICANISMO PARA HÉROES MORALES

Poder soberano y poder pastoral

Hemos comenzado esta tercera parte analizando el lenguaje político de los jóvenes hegelianos más cercanos a la herencia del maestro, como Gans y Strauß, para movernos luego hacia posiciones abiertamente más republicanas, como la defendida por Arnold Ruge. Ahora empezamos a incursionar por la franja radical de todo el espectro político joven-hegeliano, empezando con la figura de Bruno Bauer. Con ella nos hemos encontrado ya en la primera parte de este libro. Allí lo vimos primero como un teólogo cercano al círculo berlinés de los viejos hegelianos, que se fue convirtiendo paulatinamente en una persona totalmente diferente: de ser un defensor de la síntesis entre filosofía y religión articulada por Hegel, Bauer se convirtió en un crítico radical del cristianismo y en la figura más radical de los jóvenes hegelianos. ¿Cómo ocurrió este sorpresivo cambio? Las investigaciones que adelantaba Bauer sobre los evangelios le fueron convenciendo de que David Friedrich Strauß –a quien inicialmente criticó– tenía razón, y que los evangelios no contienen ninguna verdad histórica. Ello le lanzó directo hacia el ateísmo y la radicalización política. Comenzó a reunirse con un grupo de hegelianos radicales en el café Stehely de la ciudad de Berlín y fundó con ellos el llamado «Club de los Doctores», frecuentado por el joven estudiante Karl Marx. El club era visitado por estudiantes, empleados, artistas y oficiales. Se bebía café, se leían periódicos y, por encima de todo, se discutía sobre filosofía. Pero *todavía* no se «conspiraba» en contra de la monarquía prusiana ni de la Iglesia y tampoco existía ningún programa político definido, si bien algunos de sus miembros escribían para los *Hallischen Jahrbücher* de Ruge[1]. Fue apenas en el momento

---

[1] La investigación de Wolfgang Eßbach ha mostrado que hasta 1842 estuvieron activos en Berlín por lo menos dos grupos de jóvenes hegelianos. Uno era el mencionado «Club de los Doctores» *(Doktorklub)* y el otro era el grupo de «Los Libres». Bruno Bauer parece haber sido la figura de mayor influencia en ambos grupos. Cfr. W. Eßbach, *Die Junghegelianer,* cit.

en que Karl von Altenstein (un funcionario simpatizante de Hegel) dejó de ser ministro de Cultura, cuando la censura sobre la prensa se recrudeció y, sobre todo, cuando el Ministerio retiró a Bauer la licencia de enseñanza, que algunos miembros del grupo se empezaron a radicalizar. Entonces se fundó un nuevo grupo denominado «Los Libres», encabezado por Bauer, que continuó reuniéndose en el Café Stehely o en conocidos bares de vino como el Hippels de la Friedrichstraße, en donde presumían de su libertinaje frente a las normas del Estado, la Iglesia y la familia. A los ojos de este grupo, todos los demás –incluyendo a los que escribían para la revista de Ruge– eran «liberales» (o *Spießbürger,* como solían llamarles con desprecio)[2]. Marx, por su parte, no dudó en apoyar a Ruge y acusar a «Los Libres» de ser «camorristas y provocadores», a quienes les falta seriedad para llevar a cabo las tareas que demanda la política.

En este punto retomamos la historia de Bauer, enlazando su crítica de la religión con la visión radical de la filosofía de Hegel allí ofrecida. Pues en libros como *Die Posaune des jüngsten Gerichts* (1841) y su «segunda parte» titulada *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt* (1842), Bauer ofrece una imagen del maestro que sería irreconocible incluso para sus discípulos más «liberales». Ya vimos que esta imagen se funda en la separación radical que hace Bauer entre el sujeto y el objeto. La libertad no está vinculada a una relación dialéctica entre el objeto y el sujeto, como planteaba Hegel, sino se hace depender únicamente de este. Al decir que la autoconciencia es libre cuando lleva una vida independiente con respecto a cualquier tipo de objetividad, Bauer se precipita en un subjetivismo absoluto. Considera que lo universal no remite a ningún objeto y solo puede ser un *universal concreto* que se despliega en la singularidad autoconsciente[3]. En *Die Posaune* abundan los pasajes donde se afirma que la autoconciencia singular es la que crea el mundo de los objetos:

---

[2] Ya dijimos que el adjetivo «liberal» no necesariamente tiene que ver con una doctrina económica o política específica, sino con las simpatías intelectuales por los idearios de la Revolución francesa, o bien, como vio Ruge, con la tradición luterana de la «libertad interior». «Liberalismo», en este momento histórico, era una categoría polisémica.

[3] Prefiero hablar aquí de «singularidad» para distinguir la posición de Bauer tanto del individualismo, como del colectivismo. No es tanto el «individuo» el agente sobre el que descansa el edificio de la república, pero tampoco el «pueblo», como decía Ruge, sino el individuo *singular,* es decir, aquel que trasciende los intereses *egoístas.* La singularidad es por tanto una forma de individualidad que tiene una dimensión universal, en tanto que trasciende cualquier particularismo. Ya veremos cómo Stirner radicaliza el tema de la singularidad.

> Es totalmente cierto suponer que la subjetividad lo es todo, que ella desarrolla la objetividad a partir de sí misma, de modo que ella es el fuego que destruye todas las determinaciones objetivas, todo lo dado y positivo […]. La sustancia es tan solo el fuego momentáneo en el que el Yo sacrifica su finitud y limitaciones. La clave del movimiento no es la sustancia, sino la autoconciencia, que se pone a sí misma como infinita y asume en su propio ser la universalidad de la sustancia. La sustancia es tan solo el poder que limita la infinitud del Yo y hace suyo el botín de la autoconciencia infinita[4].

Al desontologizar la sustancia y presentarla como un atributo del sujeto, Bauer posiciona al Yo como un nuevo absoluto, acercándose al idealismo subjetivo de Fichte, pero colocando las bases morales para una filosofía política republicana. A contrapelo de Ruge, Bauer no interpretará la Revolución francesa como un triunfo de la autoconciencia del *pueblo* francés, sino de los *filósofos* franceses[5]. No niega con ello la existencia de factores históricos que favorecieron el triunfo de la Revolución, pero piensa que tales factores no operaron como una «condición objetiva» de la misma. De no haber sido antes *pensada* –más que deseada– por determinados sujetos, la Revolución jamás habría tenido lugar. Pues, según Bauer, «los filósofos son los amos del mundo, ellos fabrican el destino de la humanidad, sus obras son obras del "destino". Ellos escriben las órdenes de la historia del mundo en original. Los pueblos deben obedecerles y los reyes […] son tan solo copistas de las actas que ellos escriben»[6]. Semejante endiosamiento de la subjetividad creadora está en la base no solo de la función «negativa» que Bauer atribuye a la filosofía, sino también de su pensamiento político, por lo que nos interesa mucho estudiar la concepción que tiene del Estado. Para ello analizaremos tres importantes documentos escritos entre 1841 y 1844.

---

4 B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum,* cit., p. 64.

5 Claro que Hegel también dijo que la Revolución francesa fue un triunfo de la filosofía, pero jamás se le ocurrió atribuir ese triunfo a filósofos individuales. Lo que dijo Hegel es que la Revolución francesa fue un resultado necesario del despliegue *objetivo* de la razón, que es precisamente lo que ahora niega Bauer.

6 *Ibid.,* p. 80. No olvidemos que en *Die Posaune* Bauer utiliza un lenguaje hiperbólico destinado a exaltar la imagen negativa que los conservadores tenían de Hegel y sus discípulos. La estrategia de Bauer, como vimos en la primera parte, es colocarse en el lugar de enunciación de un pietista antihegeliano (como lo era Heinrich Leo) para exponer su propio pensamiento, disfrazándolo bajo la doctrina de Hegel. Es decir, que Bauer pone en boca de Hegel lo que en realidad es su propia interpretación de Hegel.

El primero es el artículo *Der christliche Staat und unsere Zeit*[7], texto escrito en 1841 para los *Hallischen Jahrbücher* de Ruge[8]. Se trata de un documento escrito al mismo tiempo en que se publicaba *Die Posaune,* razón por la cual vale la pena intentar una lectura cruzada entre los dos textos. El objetivo del artículo es responder a una reciente publicación de Friedrich Julius Stahl[9], ahora profesor de la Universidad de Berlín, en la que defiende la separación de poderes: las Iglesias cristianas deben conservar su independencia frente al Estado monárquico, regresando con ello a los principios de la Reforma protestante. Esto pareciera estar en sintonía con la tesis republicana de la separación de poderes, pero también con la tesis ya estudiada de Ruge, según la cual, la Reforma protestante contiene de suyo el germen de las instituciones republicanas. Pero, como era de esperarse, el argumento de Stahl marcha en otra dirección. Si favorece la separación de poderes, es porque piensa que la Iglesia debe ocuparse de los asuntos «internos» (el bienestar espiritual de la comunidad) y dejar que el Estado se ocupe de los asuntos «externos» (el mantenimiento del orden social) mediante instituciones como la censura y la policía[10]. Es en este punto que interviene Bauer. Su tesis es que el libro de Stahl es una prueba inequívoca del vínculo histórico entre el particularismo de la Iglesia protestante y el constitucionalismo del Estado moderno. Ya Gans había dicho que, aunque Prusia no era un «Estado de derecho» en pleno sentido de la palabra, lo sería cuando lograra tener una constitución republicana. Pero es *esto,* precisamente, lo que ofende a Bauer. El *constitucionalismo* le parece una forma de «egoísmo» que privilegia los intereses particulares por encima de los generales. Y la Iglesia protestante se comporta exactamente del mismo modo, al entender que su función no es pública (los asuntos externos) sino privada (los asuntos internos). En última instancia, la Iglesia protestante y la monarquía prusiana formarían parte de un mismo dispositivo soberano («el Estado cristiano») que va en contra del «mandato

---

[7] El *Estado cristiano y nuestro tiempo.*

[8] Es curioso que mientras Ruge apreciaba mucho el trabajo de Bauer, este por el contrario se mostraba receloso con aquel, debido tal vez a que le consideraba un «periodista» sin la altura intelectual suficiente para sumergirse en las honduras del pensamiento hegeliano.

[9] El libro *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten,* publicado en 1840.

[10] Esta tesis ya había sido defendida por Philipp Marheineke, pastor evangélico y uno de los más destacados miembros de la «derecha hegeliana». Cfr. M. Tomba, *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des politischen im nachhegelschen Denken,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2005, p. 90.

de nuestro tiempo», orientado hacia la construcción de un «Estado racional» y el libre despliegue de la autoconciencia individual.

Para desarrollar este argumento, Bauer propone examinar filosóficamente la relación entre la Iglesia y el Estado. Ya Hegel se había ocupado de este tema en el § 270 de su *Filosofía del derecho* y en el § 552 de la *Enciclopedia,* donde afirmaba que no puede haber separación entre la conciencia religiosa y la conciencia ética, por lo que, según él, la religión es la base de la eticidad y del Estado. Bauer parte de esta tesis, pero sacando consecuencias muy diferentes a la «síntesis» entre el principio protestante y la libertad del Estado que procuraba mostrar Hegel. En el artículo *Der christliche Staat und unsere Zeit* Bauer dice que la Iglesia y el Estado son entidades cuya relación ha pasado por tres momentos históricos, según haya sido la relación dialéctica del Estado con la religión, sea bajo el predominio del polo eclesiástico o bajo el predominio del polo teológico[11]. El *primer momento* histórico se consolidó bajo el modelo bizantino, en donde el estatuto teológico dominó por completo las prácticas de gobierno. Esto significa que el Estado no necesitaba enfrentarse con la Iglesia, ya que la «teoría cristiana» (es decir, la teología) era el principio rector de sus acciones. Todos los asuntos de gobierno eran legitimados teológicamente, por lo que el Estado no dependía del favor de la Iglesia para llevar a cabo sus propósitos. Se trataba, propiamente, de un «Estado cristiano»[12]. El *segundo momento* corresponde al Estado católico de la Edad Media europea. Aquí se invierte la relación dialéctica entre el Estado y la religión en la medida en que Roma (el polo eclesiástico) empieza a dominar sobre Bizancio (el polo teológico). El Estado se hizo cada vez más dependiente de la Iglesia para poder gobernar, ya que los intereses políticos de ambos comenzaron a ser distintos. A diferencia, pues, del anterior modelo bizantino, la Iglesia y el Estado ya no pueden convivir en paz y se convierten en formaciones antitéticas, por lo que, según Bauer, el Estado católico medieval *deja de ser cristiano.* Afirmación que puede aparecer como traída de los cabellos, pero que Bauer justifica de este modo: en la medida en que el polo teológico deja de constituir la sustancia misma del Estado, este se ve obligado a rebajarse cada vez más frente a la jerarquía de la Iglesia y a perder

[11] «El Estado cristiano es aquel en el que la determinación religiosa, sea bajo el estatuto teológico o el eclesial, constituye el momento dominante. Según sea el estatuto que domina o que quiere dominar, el Estado será más o menos cristiano. La historia ha engendrado ambas formas de Estado y las ha dotado con la duración, consecuencia y esmero necesarias para llevar a cabo su obra». B. Bauer, *Der christliche Staat und unsere Zeit,* en *Feldzüge der Kritik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1968, p. 9.

[12] *Ibid.,* p. 10.

su aura religiosa: «En el momento en que el Estado debe jurar ante la jerarquía, cesa por todos los tiempos de ser un Estado cristiano»[13]. La jerarquía eclesiástica asume la forma-Estado y obliga a que el Estado se reconozca como un ente desespiritualizado *(geistlos)* y sin Dios *(ungöttlich).* Roma gobierna sobre Bizancio.

Todo esto cambia de nuevo con el advenimiento del *tercer momento* dialéctico, la Reforma protestante, que llega justo cuando la Iglesia católica le había arrebatado al Estado su soberanía. Es aquí cuando la fe rompió las cadenas de la jerarquía y la «interioridad» de la conciencia hizo estallar los barrotes de la autoridad exterior. Y como consecuencia de ello, los principados *(Fürsten)* asumieron la confesión luterana. Pero no por eso el Estado volvió a tener espíritu, como lo había tenido en la época bizantina. Bauer explica que los nuevos Estados protestantes reproducen, de otro modo, la vieja dialéctica soberana entre Roma y Bizancio. Ahora la teología protestante sirve como fuente de legitimación del Estado (Bizancio) y este asume el principio jerárquico de gobierno propio de la Iglesia (Roma). A diferencia, pues, de lo dicho por Hegel[14], no fue la libertad interior de la fe luterana la que derrotó al absolutismo tiránico del principio católico, sino que todo ocurrió al revés. Los Estados protestantes fueron incapaces de asumir la libertad moderna y reconciliar la universalidad del Estado con la voluntad de los ciudadanos. En suma, el Estado protestante continuó siendo un Estado jerárquico y «sin espíritu»:

> El Estado permaneció sin espíritu *(geistlos),* no fue reconocido como un fin en sí mismo, sino que permaneció como un medio externo, como un instrumento para realizar fines que le desbordaban […]. El Estado fue liberado de la jerarquía [eclesiástica] y el principio del derecho, sobre el que descansa, fue reconocido, pero ese derecho era formal y, como tal, solo aparecía y tenía que aparecer como coerción […]. El derecho no se había desarrollado aún como universalidad viva y llena de contenidos, que lleva en sí misma la idea de eticidad *(sittlichkeit)* y los intereses básicos del individuo[15].

---

[13] *Ibid.,* p. 11.

[14] Hegel decía que, como consecuencia de la Reforma, el hombre pudo entender que la obediencia a las leyes del Estado no era un acto de sumisión irracional (como en los países católicos), sino expresión de su propia libertad interna. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia,* cit., p. 754. Es decir, que la jerarquía eclesiástica («principio romano») habría sido derrotada y la teología como fuente única de legitimación del Estado («principio bizantino») habría sido sustituida por la universalidad de la razón. Pero Bauer insiste que las cosas fueron de otro modo.

[15] *Ibid.,* p. 14.

Prueba irrefutable de que este dispositivo soberano Roma-Bizancio ha sido restituido es la «caza de brujas» *(Hexenprozesse)* llevada a cabo por los Estados protestantes hacia finales del siglo XVI. Ello muestra que la teología funciona como principio legitimador del Estado, ya que fueron perseguidas y asesinadas miles de mujeres supuestamente por haber tomado parte en una conspiración contra la cristiandad. «Miles de víctimas fueron sacrificadas en los Estados protestantes, en una locura que veía cualquier cosa que se saliera de lo normal como delirio demoníaco»[16]. No se entiende, por tanto, cómo Friedrich Julius Stahl pide que las Iglesias evangélicas retomen sus principios luteranos originales y rompan su vínculo con el Estado monárquico. Es que esos principios –dice Bauer– ¡ya eran monárquicos desde el comienzo! El luteranismo jamás favoreció la separación de poderes, sino que legitimó el principio de la soberanía, lo que en el capítulo VI denominamos el «dispositivo de la persona». La fe luterana y el Estado protestante que la defiende, forman parte de una misma estructura *policial.* Por ello, afirma Bauer, «la teoría stahliana de que el Estado se ocupa solo de las instituciones externas y la Iglesia no se entrega a la autoridad de los príncipes no necesita mayor refutación»[17].

Sintetizando, la tesis de Bauer es que, con la llegada de la Reforma protestante, el Estado cristiano asume la «forma-Iglesia». Es decir, que la relación entre la monarquía y sus súbditos *(Untertanen)* es semejante a la que entabla el pastor con sus ovejas. Es una especie de «dispositivo pastoral» en el que el súbdito se comporta humilde y obedientemente ante los mandatos del Estado. Más aún, el súbdito ve en el Estado tan solo un medio terrenal para redimir sus pecados y salvar el alma. Obedece al Estado porque cree en el carácter *religioso* del Estado. No es extraño entonces que las ceremonias estatales coincidan con las religiosas, como por ejemplo el matrimonio, que tan solo es civilmente reconocido cuando la Iglesia lo aprueba religiosamente. Por eso Edgar Bauer, tras las huellas de su hermano, se refiere al «Estado cristiano» del siguiente modo: «Sus santos son los nobles, su casta son los funcionarios *(Beamten),* sus inquisidores son la policía y los censores, su papa es el gobernante. En los súbditos ve tan solo individuos a los que debe proteger, tutelar y vigilar»[18].

Desde luego no era *esto* exactamente lo que esperaba oír Ruge, director de la revista donde Bauer publicó su artículo. Como vimos, Ruge aún creía que el Estado prusiano conseguiría en algún momento recuperar sus

---

[16] *Ibid.,* p. 15.
[17] *Ibid.,* p. 18.
[18] E. Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat,* cit., p. 169.

raíces protestantes y liberarse de su estructura jerárquica para adoptar una forma republicana. También Bauer había creído lo mismo hasta hacía poco tiempo. En su libro de 1840 *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft* había dicho que la Iglesia evangélica se sostiene únicamente gracias al Estado y por ello se encuentra subordinada a los príncipes. Pero su esperanza era que el Estado prusiano, actuando en el espíritu ilustrado y protestante de Federico II el Grande, avanzara hacia la desconfesionalización. ¿Por qué cambió su postura tan radicalmente? La respuesta es el ascenso al trono de Federico Guillermo IV en aquel mismo año, quien de inmediato comenzó una persecución contra los opositores políticos y estableció alianza con la confederación de Iglesias evangélicas *(Landeskirche),* asumiendo las ideas radicales del pietismo. El nuevo rey decide nombrar a Friedrich Julius Stahl como sucesor de Gans en la Universidad de Berlín, buscando desarraigar toda huella de hegelianismo en la capital. Fue en ese momento que tanto Ruge como Bauer radicalizaron sus posiciones y entendieron la importancia de atacar con todas sus fuerzas a ideólogos reaccionarios como Stahl y Leo[19]. Era claro que no podían confiar ya más en una desconfesionalización del Estado. Ahora se hacía evidente que la religión constituye la esencia misma del Estado prusiano y que, en este sentido, la lucha tenía que dirigirse contra un «Estado cristiano» que por definición era enemigo de la emancipación humana.

En su artículo *Der christliche Staat und unsere Zeit* Bauer concluye que la *idea* del Estado y de la sociedad humana, que implica la abolición de todos los privilegios, no pudo venir de la Reforma protestante en Alemania –como afirmaba Hegel–, sino de la filosofía y la Revolución que tuvieron su origen en Francia[20]. Con lo cual volvemos a lo dicho antes: la emancipación humana debe ser entendida como impulsada por la autoconciencia de personas «ilustradas» que se saben a sí mismas *libres* de toda dependencia religiosa. Un pueblo como Alemania, cuyas elites intelectuales son formadas en seminarios de teología, jamás podrá hacer la revolución si *antes*

---

[19] Ruge convence también a Feuerbach para que publique una reseña crítica del libro de Stahl y una respuesta a los señalamientos de Leo contra los hegelianos, textos a los que ya hicimos referencia en la segunda parte.

[20] «La Revolución, la Ilustración y la filosofía […] han reconvertido al Estado en la más completa manifestación de la autoconciencia ética. Esta mudanza no radica en otra cosa que en la liberación de los átomos que hasta ahora permanecían fijados a sus propios privilegios y que ahora […] tendrán que abandonar […] a través de la superación de sí mismos para entrar en unidad con los otros. La primera ley es la propia negación *(Selbstverleugnung)* y la libertad es su consecuencia». B. Bauer, *Der christliche Staat und unsere Zeit,* cit., p. 26.

su vida ética no ha sido modelada por los valores de la filosofía. Valores que no surgen en el seno del pueblo religioso, sino de las elites intelectuales laicas. Por eso la *idea* del Estado racional está en contradicción con Alemania misma[21], ya que exige que todos los privilegios particulares que otorga la ley, incluyendo los privilegios confesionales (el Estado luterano), sean abolidos, de modo que sea únicamente la universalidad de la autoconciencia individual la norma que gobierne la convivencia entre todos los ciudadanos:

> La verdadera objetividad del espíritu en el Estado es la universalidad de quien es consciente de sí mismo en tanto que miembro del Estado. Es una universalidad que demanda la real autoconciencia para llevar a la práctica y profundizar la interioridad del sujeto. Lograr este servicio a la universalidad exige que el individuo, sea como miembro de la familia o como ciudadano, no se erija nunca más frente al Estado, tal como se le pide a la Iglesia. Si el Estado es realizado alguna vez como obra de la eticidad, entonces la sustancialidad, en la que él aparece como una totalidad frente a la cual debe rendirse el individuo deberá ser cancelada, para reconocer así la creatividad infinita de la autoconciencia [...]. El Estado, que en este sentido es la creación de la autoconciencia, no es más un Estado cristiano porque ya no está sin espíritu *(Geistlos).* Su diferencia con el Estado cristiano radica en que no requiere más el complemento externo y la tutela de la Iglesia[22].

Aquí está muy bien retratada la apuesta republicana de Bauer. No concibe al Estado como una totalidad orgánica que subsume a los individuos en una sola «eticidad», como pensaba Hegel, sino como una especie de «red abierta» que conecta las autoconciencias libres, si bien estas no se «erigen» contra el Estado. Es una concepción según la cual, la singularidad autoconsciente no es absorbida jamás por el Estado, pero el individuo singular tampoco se comporta como una mónada independiente, pues en tanto que libre, reconoce en el Estado su propia universalidad. Son los ciudadanos quienes, mediante su *virtud cívica,* constituyen la base sobre la

---

[21] El presente de Alemania, según Bauer, tiene que ser «negado» radicalmente a través de la crítica. Nada de lo que existe actualmente debe quedar en pie. Ya comentamos algo en la primera parte sobre esta actitud radical de Bauer que mira hacia el presente como algo «irracional» que debe ser desarraigado en nombre del futuro. Lo nuevo no es un resultado procesual, sino un elemento antitético frente a lo ya dado.

[22] *Ibid.,* pp. 28-29.

que se levanta el edificio de la república. Lo cual significa que para Bauer el Estado no es una «sustancia», no tiene una objetividad *de suyo* –como decía Hegel–, sino que esta le es otorgada por el conjunto de autoconciencias libres que lo conforman. Hablamos entonces de una especie de *república espiritual,* que sin embargo no hace de la política una «religión de la humanidad», como imaginaba Feuerbach. Al igual que este, Bauer tiene en mente la emancipación de la humanidad, pero entiende que tal emancipación tan solo podrá ser lograda mediante el libre despliegue de la singularidad autoconsciente, que no se *deriva* de ninguna sustancialidad objetiva (el «ser genérico»). Por eso habla de una república guiada por *ciudadanos virtuosos,* en la que la libre investigación científica, la crítica sin censuras y el intercambio abierto de ideas constituyan la base para crear el «reino de la autoconciencia». Bauer cree que las virtudes de este reino del espíritu irán «bajando» poco a poco, desde las elites intelectuales al populacho raso, hasta quedar instaladas en la eticidad misma de la sociedad[23]. Así se realizará finalmente la *idea* del Estado.

Los judíos y la masa

Volveré sobre esto luego, ya que por ahora quisiera moverme hacia otro texto redactado por Bauer, esta vez en 1843, que hasta hoy continúa siendo su escrito más conocido. Me refiero a *Die Judenfrage*[24], artículo escrito para el *Rheinische Zeitung,* pero que fue rechazado por este y publicado luego por los *Deutschen Jahrbücher* de Ruge. Consecuente con su estilo iconoclasta y provocador, Bauer ejemplifica la radicalidad de su posición política interviniendo en un debate que dividió a la intelectualidad de Alemania durante todo el periodo del *Vormärz.* Recordemos que, en marzo de 1812, en el marco de las reformas «desde arriba» impulsadas en Prusia por Karl Freiherr vom Stein y luego por Karl August von Hardenberg, se expidió un edicto *(Judenedikt)* por medio del cual, los judíos podían ser reconocidos como ciudadanos. No obstante, al mismo tiempo, la ley les impedía ejercer sus derechos correspondientes, puesto que les prohibía tener

---

[23] «En tiempos de la Reforma, la fe tomó forma en la religiosidad que determinaba tanto el culto como a la comunidad. En nuestro tiempo, la fe toma forma en la crítica y la ciencia, y trasladará muy pronto a ellas sus funciones». *Ibid.,* p. 42.

[24] *La cuestión judía.* Existe una buena versión española por la editorial Anthropos de Barcelona con un estudio introductorio de M. Reyes Mate. Yo utilizaré la versión de 1843 publicada por la editorial de Friedrich Otto en Brauschweig.

profesiones públicas (reservadas solo para los ciudadanos cristianos) y tampoco podían formar parte de ninguna corporación *(Stand).* Esto desencadenó una polémica impulsada sobre todo por los intelectuales liberales, quienes exigían la disolución inmediata de las corporaciones –por considerar que gozaban de privilegios– y el pleno reconocimiento de derechos para todos los ciudadanos, conforme a los principios de igualdad y libertad proclamados por la Revolución francesa. Ya vimos que los discípulos más republicanos de Hegel, como Gans y Strauß, se sumaron a estos reclamos, pues creían –como su maestro[25]– que los derechos ciudadanos tenían que poder ser ejercidos por todos, incluyendo a los judíos. Sin embargo, Bauer disentía de ellos. Creía que conceder derechos a los judíos no podía ser una cuestión de *privilegio,* sino que implicaba la emancipación frente a todo tipo de «sujeción política» *(Untertänigkeit).* Detrás de la polémica de Bauer sobre la «cuestión judía» subyacen, pues, sus críticas al «Estado cristiano» presentadas ya en el artículo de 1841.

De acuerdo con los principios de la Revolución francesa, la emancipación de los judíos tenía que basarse en los derechos universales de los que todo ciudadano goza, razón por la cual el judío no se emancipa en tanto que miembro del pueblo judío, sino en tanto que «ser humano». Es, pues, como individuo humano que se le han de conceder derechos, pues una nación (judía) dentro de la gran nación republicana conformada por personas libres no podrá ser tolerada. La religión judía, como cualquier otra creencia religiosa, debe ser vista como una cuestión *privada.* Sin embargo, Bauer –como luego también haría Marx– cuestiona la *lectura liberal* de estos principios revolucionarios: «Libertad, derechos del hombre, emancipación y reparación *(Vergüngstigung)* de una injusticia milenaria, son derechos y deberes tan grandes, que la simple apelación a los mismos hallará un eco favorable en todo hombre de bien [...]. No obstante, las solas

[25] En el § 209 de las *Grundlinien* Hegel establece que todas las personas deben ser reconocidas por la justicia como iguales: «El ser humano vale así porque es ser humano, no porque es judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.». G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., p. 199. Luego, en el § 270 dice que los judíos no pueden ser vistos como «un partido religioso particular», sino como «seres humanos» y, como tales, deben ser reputados como «personas de derecho». «De otro modo –agrega– se hubiera mantenido la separación que se reprocha a los judíos y se convertiría con razón en culpa y reproche para el Estado que les excluyera, pues con ello él habría desconocido su principio, la institución objetiva y el poder de esta». *Ibid.,* p. 243. Para Hegel, entonces, el Estado racional no puede excluir a nadie por causa de su religión, pues ello atentaría contra los principios sobre los cuales se levanta el Estado de derecho.

palabras a menudo bastan para popularizar la causa que se empeñan en defender»[26]. Quienes defienden la emancipación de los judíos luchan ciertamente contra los privilegios particulares –en nombre de los derechos del hombre–, pero solo invocan palabras vacías porque, *al mismo tiempo,* reconocen los privilegios particulares del «Estado cristiano». Ya vimos cómo, según Bauer, la *idea* del Estado excluye que este pueda ser *confesional.*

> Pero ¿pueden los judíos llegar a ser ciudadanos del Estado? ¿No se los puede privar de los derechos del ciudadano? La cuestión consiste mucho más en saber si en el Estado cristiano como tal hay derechos universales y no solamente privilegios particulares, es decir, una suma más o menos grande de prerrogativas, esto es, de derechos particulares, que solamente constituyen un derecho para uno y un no derecho para otro, sin por ello ser una injusticia […]. ¿Quieren los judíos convertirse en «ciudadanos» de un Estado cristiano? Preguntad primero, si este conoce ciudadanos y no solamente súbditos[27].

Hábilmente Bauer cambia los términos del debate sobre la «cuestión judía». El problema ya no es si los judíos pueden o no ser ciudadanos, sino si en el *Estado cristiano* –donde pretenden serlo– existen derechos universales y no solo privilegios particulares. ¿No establece acaso la Revolución francesa que la emancipación no es un privilegio de *algunos* hombres, sino un derecho universal que corresponde a todos? Por tanto, dice Bauer, el problema de la emancipación de los judíos ha sido formulado de manera equivocada, pues de lo que se trata no es de saber si es posible la liberación de un grupo de hombres en *particular* (judíos o cristianos), sino de si es posible la emancipación *universal* del hombre en el seno de un Estado confesional. Bauer, al igual que Feuerbach, responde que tal emancipación es imposible mientras no se desactive el monopolio de la religión sobre la conciencia humana[28]. La religión promueve la discriminación, ya que demanda estricta obediencia a un conjunto *particular* de normas, excluyendo *de facto* a quienes pertenecen a *otra* religión. De modo que, si los judíos quieren emanciparse, solo podrán hacerlo en el marco de un Estado que garantice los derechos *universales* del hombre, cosa que no puede ocurrir

[26] B. Bauer, *Die Judenfrage,* Braunschweig, Druck und Verlag von Friedrich Otto, 1843, p. 1.

[27] *Ibid.,* p. 20.

[28] Como puede verse, la solución al problema no es trasladar la religión del espacio público al privado, como afirmaba el ideario liberal proveniente de Estados Unidos.

en el seno de un Estado cristiano. El bautismo no es, pues, la solución al problema, sino que *es el problema mismo.* La emancipación no radica en convertirse a la religión del Estado, sino en construir un Estado legitimado por la universalidad de razón y no por la particularidad de la religión. No es, entonces, la *liberación particular* de los judíos el punto que interesa a Bauer, sino la *emancipación universal* del hombre en el marco de un Estado secularizado.

Para defender esta posición, Bauer recurre a varios argumentos. El primero es una modificación de la tesis hegeliana según la cual, la religión cristiana fue la «superación» *(Aufhebung)* del judaísmo. En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* Hegel había dicho que, aunque el judaísmo representa un progreso con respecto a la religión persa (en cuanto que concibe a Dios no solo como «algo uno» sino como «el Uno, contiene sin embargo un "defecto de conciencia" porque concibe la objetividad de Dios desde un punto de vista subjetivo, afirmando que solo el pueblo judío puede salvarse por ser el único que le venera»[29]. Esta concepción es «superada», sin embargo, por la universalidad de la conciencia cristiana, para la que «ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre», sino que todos pueden obtener la salvación en Cristo. Bauer, sin embargo, le da una vuelta radical al argumento hegeliano. El cristianismo es ciertamente la superación del judaísmo, como dice Hegel, pero solo en tanto que es la realización de su exclusividad[30]. Es decir, que si el judaísmo reclama la exclusividad de la salvación por ser el pueblo elegido, el cristianismo ha elevado esa exclusividad a un rango mucho mayor: ahora solo pueden ser salvados quienes se acogen a la religión *particular* de Cristo, no importan si son judíos o gentiles. El cristianismo «niega» entonces al judaísmo y lo supera, pero no porque encarne la verdadera universalidad, como decía Hegel. Bajo su fachada universalista, el cristianismo sacraliza la exclusividad, pues no es el *hombre* en general quien puede ser salvado, sino únicamente el *hombre cristiano.* De modo que, según Bauer, el cristianismo «supera» al judaísmo tan solo en el sentido de que universaliza los privilegios particulares y favorece la *deshumanización:*

> El judaísmo negó el derecho de los otros pueblos, pero los dejó existir. Su fanatismo y su exclusividad no eran todavía acción, el verbo no se había convertido en carne, el fuego de la religión exclusiva no se había lanzado aún sobre el mundo [...]. El cristianismo se tomó en se-

---

[29] Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión,* cit., p. 334.

[30] B. Bauer, *Die Judenfrage,* cit., p. 17.

> rio la exclusividad del judaísmo, la elevó al hecho y la dirigió en contra de todas las diferencias entre los pueblos. El celo religioso no es más que esta actitud excluyente del principio cristiano o del fuego del amor cristiano […]. Ese fuego, como una nueva columna de llamas, les señaló al camino a los cruzados en su marcha hacia el oriente, iluminó a los españoles en sus guerras de evangelización contra los pueblos de América, brilló en la noche de san Bartolomé y en las dragoneadas[31].

Todo esto significa que el Estado cristiano hace realidad en el mundo moderno lo que el judío quiso hacer realidad en el mundo antiguo: sustraer al hombre de sus relaciones sociales y declarar la religión como esencia y fundamento del Estado[32]. No es pues la *humanidad* el fundamento del Estado, sino el *hombre cristiano.* ¿Qué pasa entonces con el judío? Si quiere ser libre, no podrá hacerlo como súbdito de un Estado cristiano, porque entonces no se emancipará como hombre, sino que tan solo cambiará el lugar de su servidumbre. De ser siervo de la religión judía, pasa ahora a convertirse en siervo del Estado cristiano. He aquí el problema de la confesionalidad del Estado prusiano señalado por Bauer: al postular que solo goza de derechos un ciudadano *cristiano,* el Estado desvirtúa la noción de ciudadanía porque lo particular usurpa el lugar de lo universal[33]. Lo cual significa que en un Estado cristiano no puede haber ciudadanos sino solo súbditos, puesto que allí el *derecho universal* termina convirtiéndose en *privilegio* de algunos (los cristianos). En un Estado religioso ya no queda lugar para los *intereses generales*[34].

---

31 *Ibid.*

32 «El cristianismo […] dirige su revolución contra todas las relaciones estatales y populares. "Casa, hermanos, hermanas, mujer e hijos" deben ser abandonados en nombre del evangelio, para volver a ganarlo centuplicado […]. El cristianismo hizo lo que el judaísmo solo realizó de forma imperfecta e inconsecuente: ha expulsado al hombre de su casa, de su patria, de sus relaciones y obligaciones mundanas, al igual que de su relación con el Estado y el pueblo». *Ibid.,* p. 46.

33 El argumento vale también para la limitación de la ciudadanía a los *varones,* cuestión que Bauer no logra ver todavía. Sabemos que años más tarde, en un libro de 1853 titulado *Russland und das Germanenthum,* Bauer reconocerá que las mujeres pueden ser una fuerza importante para combatir la dictadura. Cfr. B. Landau, «Bruno Bauer und die Frauenrechte», en K.-M. Kodalle y T. Reitz (eds.), *Bruno Bauer. Ein «partisan des Weltgeistes»?,* cit., pp. 277-284.

34 «¿El hombre no es más que algo parcial, mientras que lo religioso es algo general? ¡Para qué hablar más entonces! Mientras que lo religioso expresa lo que es su verdadera esencia, expresa igualmente que lo humano, la humanidad, ya no es su esencia, sino que no es más que algo parcial». *Ibid.,* p. 54.

La posición que defiende Bruno Bauer en *Die Judenfrage* es que el hombre *(Mensch),* como ideal normativo del Estado republicano, debe situarse por encima del privilegio y los monopolios. Sin embargo, en el texto se filtran algunos de los prejuicios más corrientes de la intelectualidad alemana frente a los judíos[35]. Concretamente, la visión cristianocéntrica de la historia que Bauer hereda de Hegel. Recordemos que, para este, la religión judía pertenece a un estadio «intermedio» del desarrollo de la conciencia religiosa, pues, aunque «supera» el naturalismo de las religiones orientales, no logra concebir al Absoluto como universalidad, como sí lo hizo el cristianismo. Cito a Hegel:

> La naturaleza, que en Oriente es lo primero y el fundamento, queda rebajada a la calidad de criatura; lo primero es, ahora, el espíritu. De Dios se sabe que es quien ha creado tanto a los hombres como la naturaleza entera, siendo Él el poder absoluto. Pero este gran principio resulta ser, según un nuevo rasgo suyo, lo único y *exclusivo.* Esta religión debe irremisiblemente alcanzar el momento de la exclusividad, que consiste básicamente en el hecho de que solo el pueblo único conoce al Único y es por Él reconocido. El Dios del pueblo judío es el Dios solamente de Abraham y su descendencia; en el modo de ver de este pueblo, la individualidad nacional se conexiona con la particularidad de un culto local[36].

El problema de la religión judía es, entonces, su incapacidad para ir más allá de su propia particularidad. Al creer que solo *ellos* –y ningún otro pueblo– pueden conocer al Dios verdadero, los judíos no comprenden la universalidad que se abre con el mundo moderno. No logran entender que la emancipación del hombre no se consigue permaneciendo fieles a ceremonias legales vigentes en el interior de una religión particular, sino que es necesaria la adopción de un «punto de vista universal». Si el judaísmo superó el naturalismo de las religiones orientales, el cristianismo superó, a su vez, el particularismo de la religión judía. Y esta conciencia de universalidad, traída históricamente por el cristianismo, es la que se halla en el

---

[35] Entre ellos, que los judíos han obtenido poder moral gracias a su autovictimización, como decía Nietzsche, o que desean apoderarse del mundo, como pensaba Heidegger. Ambos argumentos fueron esgrimidos mucho antes de ellos por Bauer. Este afirma que Spinoza tuvo que dejar de ser judío para convertirse en filósofo y lo mismo Mendelsohn, quien «murió de dolor cuando se escuchó que Lessing, su amigo muerto, había sido un espinosiano». *Ibid.,* p. 9.

[36] G. W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia,* cit., p. 516.

corazón del mundo moderno, que tiene como tarea la superación de la conciencia religiosa (el paso de la teología a la antropología, según nos decía Feuerbach). Bauer dirá que los judíos carecen de aptitudes para las artes y las ciencias porque les falta la capacidad para entablar una relación libre con las cosas universales[37]. De su intransigente exclusividad religiosa («somos el pueblo elegido, los demás son extranjeros»), Bauer deduce la incapacidad que tienen los judíos para ocuparse de los intereses generales de la humanidad. Lo cual significa que son *inmorales,* puesto que, conforme a lo establecido por Kant, solo quien es capaz de elevarse al ámbito de la universalidad puede comportarse moralmente. Pero cuando un pueblo se ocupa únicamente de sus «propias cosas», exhibiendo frente a otros su particularidad, en nada puede contribuir a la humanización de la humanidad. Es por eso que Bauer reprocha a los judíos el ser un pueblo que no progresa con la historia, más aún, de ser un pueblo «ahistórico» que se opone al progreso:

> Si un pueblo no avanza con la historia, si tampoco tiene el entusiasmo necesario para la lucha por nuevas ideas históricas, si no se deja atrapar por las pasiones históricas, entonces le falta uno de los medios más significativos para la elevación y la purificación de la eticidad. No se preocupa en modo alguno de los intereses humanos en general, sino que el cuidado de su beneficio privado pasa a ser su único negocio y pierde el sentimiento del verdadero honor[38].

En la base de esta acusación de inmoralidad y egoísmo («usureros») dirigida por Bauer contra los judíos se encuentra una *visión eurocéntrica y colonial* según la cual, solamente los pueblos cristianos de Europa consiguieron mostrar la «esencia de la religión». Y aquí quiero resaltar, una vez más, la complicidad entre el antropocentrismo y el colonialismo[39]. Según hemos venido mostrando, el antropocentrismo conlleva en sí mismo el postulado de la excepcionalidad humana, esto es, la tesis de que el hombre es

---

[37] B. Bauer, *Die Judenfrage,* cit., p. 38.

[38] *Ibid.,* pp. 12-13. Aquí Bauer cae, sin duda, en una grave contradicción, pues al mismo tiempo que defiende la extensión de los derechos universales a todos los hombres *por ser hombres,* niega la humanidad de los judíos al quitarles la historicidad y rebajarlos a la condición de animales. Bauer reproduce de este modo la visión colonial de Hegel sobre los «pueblos sin historia».

[39] Cfr. E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural,* Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 19-20.

el único ser vivo capaz de superar el determinismo de la naturaleza y elevarse hacia el reino de la libertad. Más aún, el antropocentrismo proclama que el mundo (social y natural) está hecho a la medida de *nuestras* formas de pensamiento y acción. No conocemos los objetos tal como son en sí mismos, sino tan solo como ellos son transformados y conceptualizados *por nosotros.* Pues bien, este es el *mismo presupuesto epistémico* con el que los jóvenes hegelianos piensan las religiones no cristianas. Cuando hablan, por ejemplo, de la religión judía, reproducen la misma desesperanza cognitiva que el antropocentrismo proyecta sobre la naturaleza. Así como el conocimiento de la naturaleza solo es posible a partir del hombre (principio antrópico), ocurre igual cuando la alteridad religiosa es pensada desde la tradición cultural europea. Lo único que podemos conocer del «otro» (los judíos) es lo que «nosotros los europeos» podemos saber de nosotros mismos, es decir, aquello que *hoy no somos.* Es por eso que la crítica de los jóvenes hegelianos a la religión judía es profundamente colonial y eurocéntrica, ya que toma como referente al cristianismo centroeuropeo como referente de todas las religiones (que, según decía Feuerbach, no son otra cosa que su «pasado»). Bruno Bauer piensa que el cristianismo habría puesto sobre la mesa todas las perversiones que la religión *en sí misma* trae consigo. Todas las religiones promueven el odio y el egoísmo entre los hombres, porque solo piensan en lo propio mientras justifican la destrucción de lo ajeno. Es por esto que la emancipación del judío y del cristiano no puede darse mientras que *continúen siendo* judíos o cristianos. Nadie puede ser libre políticamente si es esclavo mentalmente. En una república no puede haber ciudadanos «judíos» o ciudadanos «cristianos», sino únicamente *hombres sin más* que asumen el destino de sí mismos, sin recurrir a instancias exteriores de tipo religioso. Bauer establece que «Solo como hombres pueden los judíos y los cristianos comenzar a verse y a tratarse mutuamente, solo si abandonan la esencia particular que los separa [...] podrán reconocer *la esencia universal del hombre* y considerarla como su verdadera esencia»[40].

Bruno Bauer, como los demás jóvenes hegelianos, está convencido de que los vientos de la historia soplan a su favor. Al final de su artículo recuer-

---

[40] *Ibid.,* p. 19. El resaltado es mío y pretende señalar que, aunque este pasaje indique aparentemente lo contrario, Bauer rechaza la noción del hombre como *Gattungswesen.* Es verdad que la razón constituye la «esencia general del hombre», pero Bauer rechaza cualquier noción objetivista de lo humano. El concepto baueriano de «hombre» no hace referencia a un portador de derechos naturales, sino que se define en relación con la autoconciencia en su singularidad concreta. Cfr. M. Tomba, *Krise und Kritik bei Bruno Bauer,* cit., p. 137.

da que la emancipación «es la cuestión de nuestro tiempo», por lo que resulta imposible que «los hechos de la nueva crítica y el grito general a favor de la emancipación y la liberación de la tutela estén destinados a quedar sin efecto»[41]. La humanidad se encuentra en un progreso indetenible hacia el logro de la libertad, como ya anunciaban Kant y Hegel, de modo que el retroceso hacia tiempos premodernos, en donde la religión predominaba sobre las instituciones políticas, es algo que Bauer considera «imposible»[42]. Mientras que Feuerbach y Stirner comprenden que los fantasmas de la religión se prolongan durante la Edad Moderna y tendrán que pasar incluso siglos para deshacerse de ellos, Bauer y Marx piensan que el ateísmo es una *condición* de la política. Pero cada uno entiende las cosas de manera diferente: mientras que para Marx la superación de la conciencia religiosa depende de los cambios socioeconómicos, para Bauer depende de los cambios a nivel de la subjetividad.

Todo esto nos lleva de nuevo a la filosofía baueriana de la autoconciencia. Decíamos que Bauer, a diferencia de Hegel, entiende la sustancia como una autoproyección del sujeto y afirma que la singularidad autoconsciente es la que crea el mundo de los objetos. Esto significa que la libertad debe ser conquistada primero a través de la crítica racional. El universalismo de Bauer se funda en la actividad racional del sujeto, de aquel que logra adquirir conciencia de sí mismo como libre. Es entonces el individuo singular quien crea las condiciones de su propia libertad mediante la *Kritik,* identificando y superando los obstáculos que entorpecen su libertad. Por eso nadie puede ser «obligado a ser libre», como había dicho Rousseau en *El contrato social.* De modo que, para Bauer, es solamente el *uso de la razón,* y no alguna naturaleza humana común, aquello que hace que el hombre sea libre. Si soy esclavo de cualquier autoridad exterior que piense por mí, entonces no soy libre y, por lo tanto, no soy hombre[43]. Cada uno

---

[41] *Ibid.,* p. 61.

[42] Esa imposibilidad se funda en el modo en que Bauer leía su propia época como tiempo de «ruptura radical» con el pasado; como el momento en que serían desterrados todos los fantasmas de la Antigüedad que oprimieron a los hombres. Esta idea lo acercará a Marx, pero lo alejará de Stirner.

[43] En este sentido, es Edgar Bauer quien expresa con mayor claridad la visión que tiene su hermano de la libertad: «El hombre es un ser libre. Hombre y libertad, libertad y humanidad, es para nosotros una y la misma cosa. El hombre es un ser racional. Hombre y racionalidad, razón y humanidad, es para nosotros una y la misma cosa. Pero la libertad es un estado en el que mi propia actividad *(Selbsttätigkeit)* no puede ser inhibida por ningún límite y por ninguna ley externa, en tanto que la ley de mi acción la tengo en mí mismo y esta ley es mi razón. Si soy esclavo de prejuicios que atrapan mi razón, o si soy esclavo de un poder arbitrario que gobierna sobre mi espíritu y mi cuerpo,

conquista su libertad mediante la razón; no la deriva de ninguna estructura política externa y tampoco de ningún *ethos* colectivo. Mi libertad *no depende* de la «voluntad general» señalada por Rousseau, pero tampoco de la libertad política de otros, sino tan solo de mí mismo, con lo cual Bauer se desliza hacia una visión elitista que entiende la libertad como prerrogativa de aquellos espíritus puros capaces de trascender sus apetitos egoístas y elevarse a la universalidad del pensamiento. Para Bauer, la libertad política tiene un componente moral, ya que viene aparejada con la superación del egoísmo. La libertad se realiza *primero* como una experiencia ético-subjetiva[44] y tan solo *después* como una experiencia política. Si no realizamos la libertad en nosotros mismos, de nada sirve lanzarse a transformar las instituciones o a modificar las condiciones socioeconómicas de los trabajadores. Lo cual explica el rechazo que hace Bauer de la lógica de la representación política (sea bajo la forma de una monarquía constitucional o bajo la de una democracia parlamentaria), pero también su rechazo al socialismo.

En efecto, a medida que radicaliza su visión elitista de la autoconciencia, Bauer se aleja cada vez más de la posición política de otros jóvenes hegelianos. Hasta el momento, como vimos, había sido el animador de una serie de tertulias filosóficas en Berlín, pero no pasó mucho tiempo hasta que sus excesos políticos e ideológicos causaran problemas entre los demás miembros del grupo, hasta el punto de que su artículo sobre la cuestión judía fue rechazado por el *Rheinische Zeitung,* dirigido en ese momento por Marx[45]. Ernst Barnikol, gran estudioso de la obra de Bauer, le culpa de haber saboteado con su *terrorismo filosófico* la importante tarea política del periódico. Con su actitud jacobina y sus posiciones ultra radicales, Bauer era visto como un personaje incómodo con quien era difícil trabajar, razón por la cual Hundt considera que en realidad no perteneció

---

entonces no soy hombre, puesto que no soy libre». E. Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat,* cit., p. 19.

[44] Experiencia similar a la de una «estética de la existencia» como sugiere Moggach. Cfr. D. Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer,* cit.

[45] Jonathan Sperber caracteriza muy bien la polémica entre Marx/Ruge y el grupo «Los Libres» del siguiente modo: «Para los Hombres Libres, el radicalismo era una cuestión de estilos de vida y del rechazo de las convenciones sociales y ejemplo de ello era su declaración pública de ateísmo. Para Marx y Ruge, en cambio, el radicalismo era una cuestión de cambio político; y sin negar la crítica a la ortodoxia religiosa, procuraban moderarla en público y se dedicaban a criticar las circunstancias sociales y políticas que alentaban e imponían esta ortodoxia». J. Sperber, *Karl Marx. Una vida decimonónica,* cit., p. 104.

a los jóvenes hegelianos, sino que fue su «sepulturero» *(Totengräber),* una especie de «desviación» con respecto a los ideales republicanos del movimiento[46]. El problema radicaba en el ateísmo abierto y bochornoso defendido por el grupo berlinés de «Los Libres» (por lo general bajo los efectos del alcohol en diferentes tabernas berlinesas), actitud que provocó el rechazo generalizado del público y actuaba en contra de los intereses políticos de Marx y Ruge, directores en ese momento de importantes periódicos de oposición. El propio Ruge tuvo que viajar a Berlín en noviembre de 1842 para reconvenir a Bauer, acusándole de ser un diletante incapaz de la seriedad necesaria para producir un cambio político en Alemania[47]. De modo que ya para 1844, con el grupo de los jóvenes hegelianos inevitablemente dividido, nuestro errático filósofo se sentía cada vez más aislado. Es justo en este momento cuando escribe lo que pudiera leerse como su manifiesto de ruptura política con el grupo: el artículo *Die Gattung und die Masse*[48].

Bauer ataca directo al corazón tanto de Ruge como de Marx. Ya hemos visto cómo Ruge confiaba en que el pueblo, debidamente educado, sería capaz de asumir la soberanía de un Estado erigido sobre bases republicanas, mientras que Marx apenas comenzaba a elaborar su teoría del proletariado como agente de la revolución. No obstante, a pesar de sus diferencias, tanto Ruge como Marx se remitían a la noción del hombre como «ser genérico» elaborada por Feuerbach. Atacando, pues, la piedra angular de Feuerbach, Bauer esperaba que todo el edificio político construido sobre ella se viniera abajo, tanto el democratismo de Ruge, como el socialismo de Marx. Con la noción de «masa», Bauer quiere desenmascarar la falacia de disolver la singularidad autoconsciente en un agente colectivo llamado «el Hombre», del cual, supuestamente, derivarían su legitimidad política tanto el pueblo como el proletariado. La trilogía «razón, amor y voluntad», que Feuerbach entiende como «perfecciones de la esencia humana», no

---

[46] Cfr. M. Hundt, *Der Junghegelianismus im Spiegel der Briefe,* cit., p. 44; M. Hundt, *War Bruno Bauer ein Junghegelianer?,* en K.-M. Kodalle y T. Reitz (eds.), *Bruno Bauer. Ein «partisan des Weltgeistes»?,* cit., p. 178.

[47] Cfr. J. Sperber, *Karl Marx,* cit., p. 104; J. Kanda, *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Philosophie. Studien zum radikalen Hegelianismus im Vormärz,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2003, p. 128. Como veremos en la última parte del libro, Marx estaba completamente de acuerdo con Ruge en este punto, lo cual desencadenó la furiosa reacción de Bauer y generó la primera gran ruptura del grupo.

[48] *El género y la masa.* El artículo fue publicado por el *Allgemeine Literaturzeitung* en septiembre de 1844. Marx y Engels comentarán el año siguiente con ironía el artículo en su primer libro conjunto *La sagrada familia.*

son para Bauer más que una monstruosa hipóstasis totalitaria que desconoce las capacidades diferenciales del individuo concreto:

> La esencia que el hombre no crea, la esencia que se sustrae a su fuerza creadora y que opera como requisito de todos sus asuntos supremos, es más bien la expresión de su impotencia. Lo «propiamente humano» es una barrera imposible de superar y las «perfecciones», que se le oponen como dogmas o hipóstasis, son más bien el objeto de una fe y de un culto que hacen retornar la imperfección absoluta que se buscaba destronar. Esta relación [entre el más allá y el más acá], que Feuerbach quería criticar, ha quedado intocada en su esencia. Bajo la forma de la sustancia se ha vuelto aún más fuerte. En la medida en que Feuerbach la convirtió en una relación propia de la esencia humana, la ha hecho más dura todavía [...]. Este autorreflejo del hombre, que mira la infinitud en su propia esencia, una infinitud que se sustrae a su propia actividad, una infinitud que no tiene o no puede tener, tan solo conduce a la resignación, la apatía y la rendición a las limitaciones propias de cada uno[49].

Dicho con otras palabras: al postular una esencia humana igualmente compartida por todos los individuos, Feuerbach desatiende las diferencias fundamentales entre ellos y termina midiendo a todos con la misma vara. Da lo mismo ser un filósofo que un campesino, un artista que un proletario, un científico que un trabajador manual, un sabio que un ignorante, porque de todos ellos puede predicarse que son «hombres». La noción feuerbachiana del «ser genérico» es peligrosa porque otorga a los individuos menos capaces una responsabilidad que no pueden asumir, y a los más capaces les impide destacar sobre los demás y contribuir con sus talentos a la construcción de una sociedad racional. Todos ellos son condenados a la *impotencia:* unos por tener que hacer lo que no pueden, otros por no poder hacer lo que sí pueden. Todos, en última instancia, quedan limitados por una única «esencia humana» que se les pone delante como un *fetiche* al que deben adorar. Queriendo emancipar al hombre de las cadenas religiosas del pasado, Feuerbach no hace más que renovar estas cadenas mediante la creación de una nueva religión que, como todas las demás, otorga privilegios indebidos y divide a los hombres. El gran pecado de todos sus compañeros joven-hegelianos es, por tanto, su creencia en el *humanismo igualitarista.*

---

[49] B. Bauer, *Die Gattung und die Masse,* en *Feldzüge der Kritik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1968, pp. 216-217.

Feuerbach sería entonces el fundador de una religión que rinde culto a la Humanidad, Marx y Ruge serían sus apóstoles, pero ¿quiénes son los feligreses? La «masa», responde Bauer, ese conjunto de individuos que *dependen de otros* para sobrevivir. La masa está compuesta por campesinos y artesanos que no poseen los medios para la reproducción de su existencia material y que se aferran tercamente a tradiciones del pasado que aceptan sin mediación crítica. ¿Cómo puede confiársele a estas personas la tarea de liderar la emancipación de la humanidad? Cometer este disparate es señal de que los jóvenes hegelianos abandonaron el ejercicio de la crítica: «La masa es sustraída de la crítica porque se le quiere sustraer. Se le utiliza como un medio contra el espíritu; se le convierte en objeto de culto para embellecer de nuevo el viejo egoísmo»[50]. Es decir, que la ignorancia y la pobreza, que ahora aparecen como «virtudes» políticas de la masa, son *privilegios* que se sustraen al ejercicio de la crítica. Este es el grave problema que avizora Bauer: la masa es convertida por filósofos irresponsables en representante *privilegiado* de la humanidad, pero solo al precio de desconocer el verdadero sentido de la virtud. Aquellos individuos capaces de elevarse por encima de sus intereses particulares y acceder a lo universal, son los que deben dirigir la sociedad[51]. Ellos encarnan la *virtus* republicana que coloca el bien general por encima del bien particular. Pero entregar esta dirección a personas que luchan apenas por sobrevivir materialmente, es decir, que no pueden ir más allá de sus intereses particulares, no es más que insensatez. ¿Acaso el trabajador no busca defender sus propios *intereses egoístas*? Trabaja para satisfacer sus necesidades, con lo cual no puede convertirse en un «órgano de la humanidad», como quieren los socialistas. Para ello se necesita que el trabajador se libere de su particularismo, es decir, que deje de representar unos intereses de clase (el proletariado). Con otras palabras, si el trabajador pretende hablar en nombre de la humanidad, como quiere Marx, entonces debe dejar de verse a sí mismo como parte de la masa. Por eso dice Bauer que «la masa como tal emerge una vez que palidecen *(erblassen)* las diferencias específicas a través de las cuales se manifiesta la especie»[52]. No tener en cuenta esas diferencias y ver a todos los hombres como iguales *sin atender a su virtud,* es aquello que no perdona Bauer. Pues esta operación de querer igualar a todos *por lo bajo,*

---

[50] *Ibid.,* p. 213.

[51] Bauer se aferra a la idea del «rey filósofo» encarnada en la figura de Federico II el Grande. Recordemos lo dicho en *Die Posaune:* los filósofos son los gobernantes del mundo, aquellos que con sus obras determinan el destino de la humanidad.

[52] *Ibid.,* p. 215.

por el rasero plebeyo de la «masa», es un atentado contra los valores superiores del espíritu. El socialismo no es otra cosa que una *política de esclavos.*

Como vemos, Bauer ataca las posiciones políticas defendidas por algunos de los jóvenes hegelianos, pero no solo se lanza contra ellos, sino también contra la Revolución francesa misma, a la que reprocha –casi a la manera de Arendt– el haber colocado la «cuestión social» en el centro de sus demandas, traicionando de este modo sus propios ideales normativos. En un texto de 1844 titulado *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?*[53] afirma Bauer:

> La masa es el producto más significativo de la Revolución [...]. Ella es la flema que quedó rezagada después de que el egoísmo de las nacionalidades terminó por agotarse durante las guerras revolucionarias. Ella es la multitud *(Menge)* engañada cuya disconformidad fue vista como ilimitada por las ilusiones políticas de la Ilustración, y en general de toda la Ilustración del siglo XVIII. Ella es el enemigo natural de la teoría que buscó levantarse por encima la tradición [crítica] del siglo pasado [...]. Los franceses configuraron toda una serie de métodos sobre cómo organizar la masa; tuvieron que fantasear mucho para verla como un útil material de construcción[54].

Uno de los mayores errores de la Revolución francesa fue, por tanto, el haber esperado que la masa tomase en sus manos la construcción de una sociedad racional. Error fundamental, pues la masa, esencialmente, es *enemiga del progreso.* Al contrario de lo afirmado por algunos filósofos de la Ilustración (como John Locke), pero también de Feuerbach, Bauer piensa que las masas no podrán salir de su «minoría de edad» solo a través de la educación universal. Pues no se trata de que el Estado se encargue como un padre de educar a las masas por medio de la escuela, sino de asumir individualmente la *práctica de las virtudes públicas,* sabiendo que estas suponen el gobierno de las pasiones a través de la razón. En una palabra, el hombre del pueblo no llegará a ser virtuoso porque asimile información que le viene *de afuera* (aprendiendo a leer y escribir, a sumar y restar, etc.), sino porque es capaz, como dice Kant, de darse a sí mismo su propia ley, es decir, de ser *autónomo.* Para ser ciudadano activo en la esfera pública,

---

[53] *¿Cuál es ahora el objeto de la crítica?,* texto publicado originalmente por el *Allgemeine Literaturzeitung* en junio de 1844.

[54] B. Bauer, *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?,* en *Feldzüge der Kritik,* Fráncfort, Suhrkamp,1968, p. 211.

un individuo tiene que abandonar su apego natural a las pasiones y elevarse a la esfera de los intereses generales, es decir, tiene que dejar de ser «masa» para devenir *singularidad universal.* El ciudadano virtuoso tiene que dejar de identificarse como miembro de una «clase», para llegar a ser únicamente *hombre.* Ocurre lo mismo que antes señalaba para el caso de los judíos: si alguien quiere emanciparse en tanto que proletario, no podrá lograrlo en absoluto, pues la emancipación demanda trascender cualquier particularidad. Y ello exige sacrificio, carácter y temple moral[55]. Un individuo solo puede emanciparse *en tanto que hombre,* pero sin tener que recurrir a ningún tipo de esencia universal previa. Los individuos tendrán que abandonar su «identidad de masa»[56], para poder adherirse a los objetivos políticos de la emancipación universal.

En este mismo tono, Bauer critica no solo al socialismo, sino también al liberalismo, al que acusa –como Marx– de defender los intereses *particulares* de la burguesía. Los liberales, según Bauer, se oponen a la universalidad de los valores del espíritu humano. Del mismo modo que los judíos representan el egoísmo religioso, los liberales representan el egoísmo económico. Ambos colocan sus intereses particulares por encima de los intereses humanos. La burguesía, con su defensa de la propiedad privada, posiciona el bienestar individual en contra del bienestar general de toda la sociedad. De modo que, a diferencia de Hegel, Bauer no concibe la *coexistencia* de la sociedad civil y el Estado republicano, pues entiende que ambos principios son incompatibles. El Estado es la encarnación de los intereses generales y, por tanto, la manifestación de la *idea* de humanidad. La sociedad civil, por el contrario, es el reino del egoísmo gobernado por los intereses particulares de la masa, lo cual niega el «desinterés» que debe caracterizar a la singularidad autoconsciente. Esto significa que en el Estado republicano que avizora Bauer, liderado por individuos virtuosos, el capitalismo no puede tener lugar alguno. Pero tampoco el socialismo, ya que este representa el interés particular de los trabajadores y no el interés general de la humanidad. Para ser ciudadano de la *república de los héroes* que imagina Bauer, uno tendrá que dejar de ser judío, cristiano, obrero, capitalista, varón o mujer, para ser «hombre sin más»: sin sexo, sin raza, sin género, sin clase y sin religión. El criticismo radical de Bruno

---

[55] Por eso dice Douglas Moggach que Bauer es un «perfeccionista ético» que defiende una república para héroes morales, una especie de «rigorismo republicano». D. Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer,* cit., pp. 11-12.

[56] Estas observaciones de Bauer anticipan en cierto modo a las de Heidegger, para quien la masa lleva una «existencia inauténtica».

Bauer nos conducirá entonces hacia una situación en la que *ya no es posible la política.*

Hermanos en la carne y el espíritu

Si bien puede afirmarse que el radicalismo de Bauer lo convirtió en una figura que no tuvo mayor incidencia en las luchas políticas de su tiempo, también podría decirse que no dejó ningún discípulo con excepción de su hermano Edgar, quince años menor que él. Con Edgar ya nos hemos encontrado aquí y allá a lo largo del presente libro, sobre todo en relación con su apoyo a la crítica de la religión adelantada por Bruno. Pero no debemos pensar que se trataba únicamente de un epígono intelectual de su hermano mayor, sino que estamos frente a un pensador independiente que radicalizará (todavía más) la filosofía elitista de su hermano. En Edgar Bauer encontraremos al primero de los jóvenes hegelianos que se ocupó de elaborar una fundamentación teórica del *anarquismo,* anticipando los temas que abordará Stirner.

La vida de Edgar, como la de su hermano Bruno, estuvo marcada por los cambios abruptos de un extremo a otro del espectro político. Hoy se le recuerda básicamente por su actividad como agente secreto de la policía danesa, espiando las actividades de varios individuos y grupos revolucionarios en Londres, donde por aquellos años vivía también Marx. Pero antes de 1848 fue un joven muy comprometido con las causas progresistas, apoyando básicamente las actividades de su hermano. Estudió teología en la Universidad de Berlín, donde tuvo como profesores a discípulos de Hegel como Michelet, Gabler y Marheineke, pero asistió también a cursos de historia con Leopold Ranke. Sin embargo, debido a sus continuos problemas disciplinarios (riñas callejeras, deudas sin pagar) fue expulsado de la universidad en 1842[57]. Ya desde 1837 venía participando activamente en las tertulias del «Club de los Doctores» en Berlín, que se hicieron cada vez menos filosóficas y más conspiratorias a partir de 1841 con la suspensión

---

[57] Cfr. E. Gamby, *Edgar Bauer. Junghegelianer, Publizist und Polizeiagent,* Tréveris, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Band 32, 1985, p. 13. Por el contrario, Ichiro Tamura dice que Bauer rehusó presentarse a los exámenes de Estado *(Staatsexam)* porque consideraba que no valía la pena desempeñarse como docente en un colegio y mucho menos aún en la universidad, en vista de lo que había ocurrido con su hermano. Cfr. I. Tamura, *Die Aufhebung des modernen Staates. Die politische Philosophie des jungen Edgar Bauer im deutschen Vormärz,* Berlín, Logos Verlag, 2005, p. 15.

de la licencia docente de Bruno Bauer. Es entonces que se une a «Los Libres» y como parte de sus actividades con este grupo escribió varios artículos para los *Deutschen Jahrbücher* (el nuevo periódico de Ruge) y para el *Rheinische Zeitung,* dirigido en ese momento por Marx. Pero, acosado por la censura, fue radicalizando cada vez más sus posiciones políticas hasta culminar en 1843 con la publicación de dos libros: *Staat, Religion und Partei* (atribuido equivocadamente por Marx y Engels a su hermano Bruno)[58] y, sobre todo, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*[59]. Este es el único libro de los jóvenes hegelianos que se propone explícitamente articular una filosofía del Estado, razón por la cual nos ocuparemos de su análisis[60].

El extenso libro se encuentra dividido en tres grandes secciones, subdivididas en varios capítulos, de los que me ocuparé solo del capítulo tres de la segunda parte[61]. Aquí Edgar aborda un tema ya tratado por su hermano, la crítica del «Estado cristiano», pero sacando consecuencias diferentes. Pues si Bruno defendía todavía la noción hegeliana de un «Estado racional» *(Vernunftstaat),* orientado hacia la realización del interés general, más allá de todo particularismo, Edgar parece haber abandonado ya cualquier esperanza republicana. No se contenta solo con criticar la «Juste-Milieu-Politik» defendida por Gans y Strauß[62], sino que ahora toma una *posición anarquista* y afirma, en contra de Hegel, que el Estado *como tal* (no solo el Estado monárquico) es una institución que oprime la libertad humana:

---

[58] Dicen Marx y Engels en *La sagrada familia:* «Pocos meses antes de la aparición del crítico periódico literario *(Literatur-Zeitung)* aparece el fantástico escrito político del señor Bruno Bauer *Staat, Religion und Parthei*». K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik,* cit., p. 95.

[59] *La lucha de la Crítica con la Iglesia y el Estado.* El libro fue confiscado por la policía prusiana tan pronto vio la luz y tuvo que esperar hasta 1844 para ser reeditado en Suiza. Esta última es la versión que utilizaremos aquí.

[60] Al comienzo del libro escribe Bauer: «Sobre todo me he esforzado en precisar la crítica de las relaciones estatales, porque estoy convencido de que la crítica debe pasar de las cuestiones teológicas a los asuntos sociales y políticos». E. Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat,* cit., p. 12. Esto ya marca una diferencia con el proyecto de su hermano Bruno.

[61] La segunda parte se titula *Das religiöse und spießbürgerlische Bewußtsein,* cuyo tercer capítulo es «Der christliche Staat und der Freie Mensch» («El Estado cristiano y el hombre libre»).

[62] Tal como había hecho en su panfleto de 1842 titulado *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland (Las aspiraciones liberales en Alemania).*

> Sabemos que no puede haber progreso si antes no es posible la destrucción. ¿Cómo pueden ser destruidas la propiedad privada, el derecho exclusivo y las instituciones del egoísmo? Para ello es necesaria una completa ausencia de dominación *(Herrschaftslosigkeit),* una total destrucción de todos los pilares del Estado. Las raíces profundas sobre las cuales crece el edificio del Estado deben ser extraídas. El respeto por el derecho debe detenerse, la autoridad de la ley debe desaparecer, para que en su lugar aparezca el odio contra los privilegios y contra todo lo privado. ¿Y cuál será la consecuencia de todo ello? El amor a la humanidad, la vida libre y comunitaria, la igualdad real, la imposibilidad de la tiranía. Mientras que esto no sea logrado, mientras que la conciencia de los hombres sea todavía la conciencia del Estado, se mantendrán en pie todas las instituciones estatales que traen como consecuencia el tutelaje *(Bevormundung)* y la falta de libertad[63].

Aunque todo esto suene un poco al Marx de la Comuna de París, Bauer no está pensando en ningún movimiento revolucionario en particular. Es una llamada a la revolución, pero sin sujetos revolucionarios. ¿A quiénes se dirige entonces? La primera parte del libro, titulada «Die Kritik», es una defensa decidida de la *negatividad* como instrumento para liberarse de toda imposición por parte de la Iglesia y el Estado. No se refiere Bauer a ninguna oposición «positiva» al orden establecido, como en el caso de Hess y Marx, sino a la negación radical de *todo orden.* «La fuerza de la crítica radica en la crítica», decía Bauer, por lo que su libro no intenta señalar algún tipo de acción transformadora, sino «mostrar la insuficiencia e inconsecuencia de las aspiraciones a la libertad»[64]. Es decir, que, en lugar de apoyar alguna lucha progresista, Bauer se especializa en señalar sus errores. De modo que cuando habla de la «destrucción de los pilares del Estado»

---

[63] *Ibid.,* p. 211.

[64] *Ibid.,* p. 11. Anticipando las objeciones que pudieran hacerse a esta orientación radicalmente «negativa» de la crítica, Bauer escribe: «"Pero ¿qué es entonces lo que buscas?", preguntáis. Si en el mundo no hay ninguna verdad absoluta y ninguna libertad plena, ¿por qué te torturas entonces? ¿Qué tipo de vida es esa en la que al final debes constatar que no puedes aportar nada bueno? ¿Qué tipo de verdad es esa que nunca puede ser alcanzada? ¿Qué tipo de libertad es esa que nunca se puede lograr sobre la tierra? Yo os respondo que la libertad no crea ninguna situación concreta *(Zustand),* sino que tan solo cancela *(aufhebt);* que ella no hace felices, sino infelices a los hombres; que ella asusta a los hombres y perturba su tranquilidad para llevarlos hacia adelante [...]. Si alguien desea tener una verdad *segura,* entonces vaya a la religión: ella predica verdades eternas. El hombre libre, por el contrario, se contenta con la conciencia de tener que pelear y pensar toda su vida». *Ibid.,* p. 274.

se refiere a una situación *ideal* que, paradójicamente, ve como *condición necesaria* para el logro *positivo* de la libertad humana, es decir, para la instauración de lo que llama «la vida libre y comunitaria». Pensar lo contrario, creer que el Estado es una institución que puede garantizar la igualdad y la libertad de los ciudadanos, es visto por Bauer despectivamente como «Spießbürgerlich»[65], típico de la mentalidad «liberal».

A diferencia, pues, de otros jóvenes hegelianos como Strauß y Ruge, Edgar se niega a considerar que el Estado pueda desempeñar algún papel positivo en la realización de la libertad. En él ve solo la sanción positiva de los privilegios que favorecen a unos pocos en contra de los muchos. No existe por tanto ningún Estado que no se *funde* en la desigualdad establecida por unos sobre otros. Todo Estado es un mecanismo de gestión «policial» que reparte el poder y las riquezas en beneficio de los privilegiados. En este sentido, Edgar coincide con lo dicho por Bruno, pero avanza todavía más allá de él, pues no es solo el «Estado cristiano» el que sanciona los intereses particulares, sino que esta es una característica de *todo Estado.* Por eso, afirma, «la palabra libertad es contraria al Estado *(Staatswidrig)*»[66]. Es decir, que, en el seno del Estado, en ninguna de sus instituciones, la libertad puede tener lugar. Se equivocan los demócratas (como Ruge) al creer que la soberanía popular es «representada» en el Estado, ya que lo único que este puede representar son los intereses particulares de los estamentos *(Stände),* basados en la *propiedad privada.* Y esta, como también afirmaban Hess, Proudhon y Marx, es la raíz de todos los egoísmos, de todos los males que aquejan a la humanidad. En este sentido, «quien piensa radicalmente debe moverse por fuera del Estado, porque quien se queda en el Estado no promueve la causa de la libertad y permite la existencia de un gobierno tutelar»[67]. Lo cual significa que no puede existir una comunidad libre en el seno del Estado moderno, tal como afirmaba Hegel. En contra del maestro y de la gran mayoría de sus discípulos, Bauer dice incluso que la Revolución francesa no pudo acabar con la tiranía del

---

[65] El sustantivo «Spieß» denota la lanza o pica que se usaba para atizar los asados en el campo, de modo que un «Spießbürger» sería una persona «provinciana» o «pueblerina». No obstante, el adjetivo «Spießbürgerlich», utilizado por algunos jóvenes hegelianos, hace referencia a tener una actitud «fácil» o «acomodada» frente a las convenciones sociales vigentes. Es lo que luego, en el lenguaje peyorativo de la izquierda, pasó a llamarse una actitud «pequeño burguesa».

[66] *Ibid.,* p. 262.

[67] *Ibid.,* pp. 253-254. Es decir, que todo Estado, por definición, es un «Estado tutelar» *(Vormundschaftlichen Staat),* como decía Gans refiriéndose al Estado prusiano. No hay modo de dejar esto atrás y pasar a otro estadio superior.

Estado absolutista, sino que puso en marcha una nueva forma de tiranía, como también dirá Stirner:

> ¿Creéis que no podemos ver las consecuencias de la Revolución? La consecuencia de la Revolución fue el imperialismo de Napoleón y la Restauración de Luis XVIII. Un observador atento de la historia se dará cuenta de que toda revolución desembocará de nuevo en la restauración de la legitimidad. No hay que esperar nada de tal regreso a una bondad originaria. Ya la reforma suponía que se restauraría el cristianismo originario más allá de la tradición y de las reglas humanas. Pero ¿qué ocurrió con esta regresión? Llegamos a una nueva tiranía de la religión, esta vez implementada por la herejía del papado luterano. La Reforma nos enseña la gran lección de que uno no puede sanar desde adentro el mal que aqueja a un organismo, si no somete la totalidad de ese organismo a nuevas reglas de vida. La reforma quiso remodelar las cosas, pero dentro de la religión. No sabía que la religión desemboca siempre en el mismo mal y coerción propias del papado [...]. Igual ocurre con la revolución. Ella buscaba regresar a los derechos originarios del hombre, pero quiso que estos fueran reconocidos dentro del Estado. La revolución no fue otra cosa que el intento, si acaso esto es posible, de liberar a los hombres en el Estado, y su resultado prueba que esto no es posible. Si la revolución llegara a realizarse, entonces la libertad debería abandonar su carácter exclusivamente político[68].

La Revolución francesa no pudo escapar a la herencia que arrastra todo Estado, no importa si es de izquierda o de derecha: su vínculo intrínseco y necesario con la religión y la teología. Recordemos lo dicho por Bruno Bauer sobre la dialéctica entre Roma y Bizancio. Edgar radicaliza esta reflexión hasta el punto de afirmar que el Estado se mueve necesariamente entre un polo teológico y un polo eclesiástico que determinan su forma de ser. No es posible superar esta dialéctica. Ni siquiera la Revolución francesa pudo liberar al Estado de esta herencia teológica que le *constituye*[69]. Por eso, hablar de un Estado que promueve los «derechos humanos» es algo ridículo. Y por eso también, la libertad humana no puede adquirir

---

[68] *Ibid.,* pp. 256-257.

[69] «Este fue el único error de los revolucionarios. Ellos creyeron que la verdadera libertad se puede realizar en el Estado y no se dieron cuenta de que, desde el comienzo, todas las aspiraciones revolucionarias de libertad estaban dirigidas contra el Estado». *Ibid.,* p. 260.

ninguna forma política. Pero entonces, ¿qué otra cosa podría ser la libertad política? Bauer se niega a ofrecer una respuesta positiva. Dice que su función como crítico no es definir positivamente lo que «es» la libertad, sino que solo define lo que *no es:* «Ninguna propiedad privada, ningún privilegio, ninguna diferencia de estatuto, ningún gobierno usurpador», reza nuestra consigna. Es solo negativa, pues la historia será la encargada de escribir alguna afirmación *(Bejahung)*[70].

Como todos los jóvenes hegelianos, con excepción quizá de Stirner, Edgar Bauer comparte el ideal de progreso material y moral de la humanidad propio de la época de la *Sattelzeit:* «La humanidad marcha hacia adelante *(Vorwärts)* y es la tarea de la Historia despertar en nosotros cada vez más el esfuerzo por realizar la libertad comunitaria»[71]. Será entonces la Historia, no la política, quien separará el trigo de la cizaña, desarraigando la mala hierba para que algún día crezca la nueva. ¿Y qué hacer mientras tanto? Criticar, criticar y criticar: esa es la fórmula de los hermanos Bauer. Marx y Engels se burlarán luego de esta «crítica de la crítica crítica» en la que parecen caer los radicales idealistas. Pues el anarquismo de Bauer no es sino eso: el deseo de almas bellas que renuncian a la política en nombre de la «idea» de una comunidad de seres libres. Como si para llegar a eso fuera suficiente *pensarlo.* Pero, como hemos visto, los jóvenes hegelianos parecían estar jugando a cuál de ellos es «más radical» que los demás. Si Edgar Bauer abre la puerta al anarquismo idealista, su amigo Max Stirner lo llevará hasta los límites del paroxismo.



[70] *Ibid.,* p. 264.
[71] *Ibid.,* p. 250.

XVI. EL CAZADOR DE IDEOLOGÍAS

Elogio del anarquismo

Decíamos en la primera parte que en la ciudad de Berlín operaba un grupo de jóvenes hegelianos llamado «Los Libres», muy influenciado por la figura de Bruno Bauer, quien con sus posiciones cada vez más radicales hizo difícil la cooperación con los proyectos políticos liderados por Marx y Ruge[1]. La intransigencia de «Los Libres» para establecer compromisos con otros sectores llegó a tal punto, que quisieron fundar un partido político aparte, el *Verein der Freien* («Unión de los Libres»), situación que generó malestar en las otras fracciones del joven-hegelianismo, que no veían conveniente «dividir la oposición» en ese momento[2]. Y aunque la intentona jamás prosperó, sí ocasionó gravísimas divisiones en el interior del grupo. Max Stirner, por ejemplo, criticaba la pretensión autoritaria de Bauer, que exigía a todos los miembros del grupo el retiro público de la Iglesia protestante y la profesión del ateísmo[3]. Pero en cuestión de un par de años, Stirner pasó de ser un defensor de la alianza estratégica con los liberales, a convertirse en el teórico más radical de todo el movimiento. Si creíamos haber hallado en Bauer al representante más radical del grupo de «Los Libres», Stirner es una prueba de que siempre se puede estar «un poco más a la izquierda»; pues en su opinión, Bauer es un «liberal» como

---

[1] A pesar de no compartir las opiniones liberales, sobre todo en temas económicos, el propio Marx vio la conveniencia de establecer alianzas con este sector de la oposición y accedió por ello a servir como editor jefe del *Rheinische Zeitung.* Bruno Bauer, en cambio, según vimos antes, se volvió cada vez más intransigente con los sectores liberales, a los que acusaba de ser «egoístas».

[2] Marx escribe a Ruge una carta en julio de 1842 en la que habla de las «tonterías» *(Dummheiten)* de «Los Libres», que a su juicio no deben ser tomadas demasiado en serio. Marx se había puesto del lado de Ruge y Herwegh, quienes en ese año viajaron a Berlín para enterarse mejor del romanticismo político de Bauer y el grupo de Berlín, que comprometía seriamente la causa de la libertad. Cfr. W. Eßbach, *Die Junghegelianer,* cit., pp. 218-222.

[3] *Ibid.,* p. 215.

los demás jóvenes hegelianos, otro intelectual «Spießbürgerlich». Da la impresión de que Stirner y Bauer estuvieran compitiendo entre sí para ver cuál merecía llevar el distintivo de ser el pensador menos liberal de todos, es decir, el «más radical». Competencia a la que pronto se sumarían Hess y Marx[4].

Stirner no siempre fue Stirner. Su verdadero nombre era Johann Caspar Schmidt, pero años más tarde comenzó a utilizar el apodo que alguna vez le dieron sus compañeros de escuela, «Stirner», quizá por el tamaño de su frente[5]. Después de atravesar una infancia difícil, en 1826 se matriculó en la facultad de filosofía de la Universidad de Berlín, donde tuvo la oportunidad de asistir a los cursos de Hegel. Escuchó sus *Lecciones* sobre Filosofía de la religión e Historia de la filosofía, así como sus clases sobre el espíritu subjetivo. También tuvo como profesores a Schleiermacher y Marheineke. Es posible incluso que durante su estancia en Berlín haya compartido salón de clase con Ludwig Feuerbach, a quien dirigiría luego sus críticas más amargas. Al igual que él, venía de la Universidad de Erlangen, a la que regresó dos años más tarde. Pero a diferencia de Feuerbach, quien buscaba seguir una carrera académica, Stirner se retiró de la universidad durante algunos años –para viajar, según dice su biógrafo Mackay–, pero regresó en 1834 para presentar los exámenes que le permitirían obtener el certificado *pro facultate docendi.* Obtuvo así una plaza para enseñar en una escuela privada femenina de Berlín, donde se desempeñó con muy buena reputación durante un periodo de cinco años. Hasta aquí, nada parecía indicar que el apacible maestro de escuela se convertiría muy pronto en *l'enfant terrible* de la izquierda hegeliana[6]. ¿Qué ocurrió?

Según informa John Henry Mackay, hacia 1840 Stirner comenzó a frecuentar el Hippels, un bar de vinos situado en la Friedrichstraße de Berlín donde se reunía un conjunto variopinto de jóvenes bohemios insatis-

[4] Esta guerra de egos, tan típica de la «izquierda filosófica», involucra también al joven Marx y se prolonga hasta el presente. Recordemos el caso del filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien ha convertido en una «misión» personal la crítica de otros pensadores de izquierda por no ser «suficientemente radicales». Cfr. S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto,* cit.

[5] *Stirn* en alemán significa «frente». *Stirner* sería, entonces, «frentón».

[6] Marx se burla cruelmente del hecho de que un simple «maestro de escuela» se haya convertido de pronto en un «intelectual crítico» y atribuye esto a la aspiración de un «pequeño burgués» que aspira a convertirse en propietario. Cfr. K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten,* en *Marx Engels Werke,* Band 3, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1990, p. 394.

fechos con la situación política de Prusia. El grupo «Los Libres», como ya hemos dicho, era una organización de librepensadores, sin presidente ni estatutos, que discutía sobre arte, religión y filosofía, pero que también conspiraba en contra de la monarquía prusiana. Bruno Bauer se convirtió en el líder intelectual del grupo, sobre todo después de que su voz fuera censurada por el Estado prusiano al retirarle su licencia para enseñar en la universidad[7]. También participaban Edgar Bauer, Gustav Julius, Rudolf Gottschall, Wilhelm Jordan y una joven de diez y ocho años llamada Marie Dähnhardt, que asistía a las reuniones vestida con ropas de hombre y se convertiría luego en la segunda esposa de Stirner[8]. Muy pronto este se convirtió en una voz alternativa a la dominante de Bruno Bauer en el interior del grupo. Engels dijo alguna vez que se trataba de un personaje dotado con cierta pedantería, por lo que no es difícil imaginar que se creyera «el más listo de la clase», por encima incluso de Bauer[9]. Lo cierto es que

---

[7] Según Mackay, «su despido levantó una enorme sensación y los ojos del público se dirigieron hacia este intrépido hombre. "Los Libres" de Berlín comenzaron a reunirse en torno suyo, mayor que ellos en años y fama, de tal modo que Bruno Bauer fue considerado en todas partes como su verdadero líder». J. H. Mackay, *Max Stirner. His Life and his Work,* Concord, Peremptory Publications, 2005, p. 60.

[8] Cfr. W. Eßbach, *Die Junghegelianer,* cit., p. 290. De Marie Dähnhardt sabemos que era hija de un boticario pudiente de Berlín y solía participar en reuniones estudiantiles masculinas en las que fumaba y bebía a la par de los hombres. En contra de la voluntad de su familia se casó en 1843 con Stirner. Ella rehusó casarse por la Iglesia (un escándalo para aquella época) y la ceremonia tuvo lugar en la residencia de Stirner, siendo el filósofo ateo Bruno Bauer uno de los testigos de la boda. Dähnhardt y Stirner mantuvieron una relación «abierta» en el estilo de la escritora francesa George Sand. Pero después de dos infelices años juntos, Marie decidió separarse en 1846 y viajar a Londres, donde se vinculó con el movimiento sufragista. Luego se convirtió al catolicismo y en su testamento legó parte de sus bienes a la Iglesia. Para una información amplia sobre la vida de Marie Dähnhardt y su relación con Stirner, véase el n.º 33/34 (2006) de la revista *Der Einzige* publicada por el archivo Max Stirner de Leipzig (disponible en internet). El caso de Marie Dähnhardt corre paralelo al de su contemporánea feminista Louise Aston (1818-1871), también cercana de Max Stirner, que se autoproclamaba como atea y republicana, vestía ropas de hombre y era partidaria del amor libre. A diferencia de Dähnhardt, Aston escribió algunas obras valiosas para el movimiento feminista alemán, entre las cuales se destaca *Meine Emanzipation: Verweisung und Rechtfertigung* (1849). Desafortunadamente, la investigación de Wolfgang Eßbach no se ocupa con seriedad de estas dos mujeres, sino que se refiere a ellas de pasada como «Zigarren rauchenden und Bier trinkenden emanzipierten Frauen» («mujeres emancipadas que bebían cerveza y fumaban cigarros»). *Ibid.,* p. 305.

[9] Al respecto escribe David Leopold: «Engels dice que él "conoció bien a Stirner" en el año de 1842 ("nos tuteabamos") y recordaba a una persona agradable con "cierta tendencia a la pedantería", con quien discutió mucho acerca de la filosofía de Hegel.

después de haber escrito una entusiasta reseña de *Die Posaune,* Stirner rompe con Bauer y publica la más devastadora crítica dirigida no solo contra él, sino contra toda la izquierda hegeliana. Se trata del libro *Der Einzige und sein Eigentum,* publicado en 1845[10]. Son muchos los aspectos que pudieran comentarse de un libro tan provocativo como este, pero para los propósitos de esta investigación me centraré primero en su crítica de las ideologías (o «ideas fijas», como él las llama) y luego pasaré a considerar con mayor detalle su crítica de Feuerbach, Bauer y los demás jóvenes hegelianos.

Comenzaré con el segundo capítulo de la primera parte[11] titulado «Los hombres antiguos y modernos», donde Stirner nos ofrece una filosofía de la historia del mundo que es *opuesta* a la esbozada por Hegel y la mayoría de los jóvenes hegelianos. A diferencia de ellos, que jamás pusieron en duda la narrativa ilustrada del progreso (aunque este fuese «dialéctico»), Stirner contempla la historia como un proceso involutivo, contrarrestando así con la visión triunfalista de Hegel y Feuerbach:

> La historia mundial, cuyo diseño pertenece por entero a la humanidad caucásica, parece haber recorrido hasta el presente dos eras caucásicas, en la primera de las cuales tuvimos que elaborar y despojarnos de nuestra original naturaleza negra *(Negerhaftigkeit),* seguida por la era mongólica *(das Chinesenthum),* a la que hubo que poner fin a través del terror. La era negra corresponde a la Antigüedad, el tiempo de la dependencia frente a las cosas […]; la era mongólica representa el tiem-

---

Stirner decía estar ocupado en aquella época con su "descubrimiento" de que la célebre tríada conceptual con la que Hegel abre su *Lógica* estaba basada en un error». D. Leopold, «A Solitary Life», en S. Newman (ed.), *Max Stirner,* Londres, Palgrave Macmillan, 2011, p. 26. También Edgar Bauer, amigo personal de Stirner, da testimonio de que se trataba de un hombre pretensioso. Al respecto dice Leopold: «Edgar Bauer diría luego que la motivación de Stirner para escribir *El único y su propiedad* no era la ambición –que según él no poseía–, sino un diablillo escondido que le susurraba que él era más inteligente que todos los críticos y creyentes de su época». *Ibid.,* p. 27. Recordemos también que de la pluma de Engels surgió una de las pocas imágenes que tenemos de Stirner, donde lo dibuja de pie, en actitud prepotente, fumando impasible un cigarro en medio de una caótica disputa.

[10] *El único y su propiedad*. Hay traducción al español por parte de P. González Blanco publicada por la editorial Orbis de Barcelona en 1985. Yo me remitiré a la edición crítica alemana («Ausführlich kommentierte Studienausgabe») publicada en 2017 por la editorial Karl Alber, bajo el cuidado de Bernd Kast.

[11] El libro se divide en dos grandes partes (el Antiguo y el Nuevo Testamento, comentaría con ironía Marx). La primera se titula «El hombre» y la segunda «Yo».

> po de dependencia frente a los pensamientos, la era cristiana. Para el futuro en cambio se reservan estas palabras: «Yo soy dueño del mundo y de las cosas, y Yo soy propietario del mundo del espíritu»[12].

Stirner parece tomar de Blumenbach la tesis de que la historia de la humanidad recorre tres grandes etapas, que se corresponden con las tres fases de la vida de un individuo: la niñez, la juventud y la vejez[13]. Esto significa que asume de entrada un *supuesto antropológico* que proviene de la «historia natural»: la ontogénesis se corresponde con la filogénesis. Lo más interesante es que, a contrapelo de las teorías poligenistas y racistas[14], pero también de lo afirmado por Hegel[15], Stirner dice que la raza blanca (caucásica) no es la más excelente de todas ni la que impulsó el desarrollo de la libertad, sino la que inauguró el periodo más terrorífico de la historia: la era de los «fantasmas». Cuando Stirner dice que el diseño *(Gestaltung)* de la historia mundial «pertenece por entero a la humanidad caucásica», no está realizando una valoración positiva. En realidad, la civilización creada por la raza blanca es *inferior* a la primera edad de la historia, que Stirner llama la fase «negroide» o de «negritud» *(Negerhaftigkeit).* Esta fase primitiva, que corresponde ontogenéticamente a la edad infantil del individuo, es aquella en la que el hombre pudo vivir con plenitud el «egoísmo» de sus instintos primarios. Los «negroides» –como les llama Stirner– eran *individuos* que vivían en «estado de naturaleza», más o menos en el sentido en que lo describe Spinoza: cada cual toma lo que puede y se adueña de

---

12 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* cit., p. 77.

13 Johann Friedrich Blumenbach era un naturalista alemán de finales del siglo XVIII que se ocupó de estudiar la morfología de los diferentes grupos humanos. Distinguía cinco grandes «razas» o grupos humanos conforme a su fenotipo: caucásicos, mongoloides, malayos, americanos y negroides. Hegel mismo se remite a su obra *De generis humani varietate nativa,* publicada en 1775.

14 Eran bien conocidas la tesis de Georg Forster y Christoph Meiner (debatida por Kant) según la cual, las razas tienen orígenes separados, siendo la caucásica la más excelente de todas. Este último presentó sus ideas en su libro titulado *Grundriss der Geschichte der Menschheit* (1785).

15 Recordemos que, para Hegel, el movimiento de la historia universal es el del creciente despliegue de la libertad humana. Este proceso se inicia en Oriente y luego se va desplazando hacia el Occidente, para llegar luego a su apogeo con la Modernidad germánica: «La historia universal va de Oriente hacia Occidente, pues Europa es cabalmente el término de la historia universal, al paso que Asia es su comienzo [...]. El Oriente supo tan solo, y sigue sabiendo, que uno es libre; el mundo grecorromano sabe que unos son libres, y el mundo germánico sabe que todos son libres». G. W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia,* cit., p. 419.

ello conforme a su *conatus,* es decir, que cada uno, por derecho natural, es *propietario* de lo que es capaz de tomar por la fuerza[16]. Eran una especie de horda nómada de cazadores-recolectores en la que los hombres eran *egoístas* y no se avergonzaban de ello. No solo «uno» era libre, como decía Hegel, sino que *todos lo eran* porque nadie tenía que someterse voluntariamente a un poder más allá del suyo propio, ya que no existía el poder del Estado. El Único es una forma de vida que echa sus raíces en una temprana capa filogenética de la evolución humana, mucho más antigua que la Modernidad y sus fantasmas. Los «hombres antiguos» prolongan su existencia *en medio* de los «hombres modernos». Ya retomaremos este argumento de Stirner cuando abordemos las críticas que recibe de Marx.

Stirner, decíamos, sigue de cerca a Rousseau cuando mira la historia no como el escenario de la continua perfectibilidad humana, sino como un proceso decadente[17]. Pero, a diferencia de Rousseau, piensa que no es posible liberar al individuo de sus cadenas a través de un contrato social. El nacimiento de las instituciones sociales (la familia, el Estado, la religión) fue un golpe al nomadismo del «Único» *(Einzeln),* dando origen a la segunda gran época de la historia. Es la «edad mongólica» en la que los individuos pasaron de tomar lo que podían de la naturaleza, a la impotencia de vivir en un mundo civilizado. Aquí es cuando se inventa el «espíritu», un ámbito abstracto que funciona con leyes propias, muy diferentes a las que rigen la naturaleza. Es la fase de la historia en la que aparecieron los mitos, los espíritus y los dioses, a los que el individuo sacrificará voluntaria-

---

[16] «¿Qué es, pues, mi propiedad? Lo que está en mi poder y nada más. ¿A qué propiedad estoy autorizado? A toda aquella de la que soy capaz de apropiarme. Yo me doy el derecho de propiedad, por el solo hecho de que me apropio de algo, es decir, que adquiero el poder del propietario cada vez que me hago, por la fuerza, propietario. Entretanto nadie me arrebate ese derecho por la fuerza, entonces sigo siendo propietario. Mientras la fuerza decida sobre la propiedad, yo esperaré todo de mis fuerzas […]. Si me digo hasta donde va mi fuerza, ahí está mi propiedad, tomo como mío todo lo que me siento capaz de conquistar y mi propiedad se extenderá tanto como yo me sienta capacitado para tomar». M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* cit., p. 261.

[17] Marx se equivoca al presentar la visión histórica de Stirner como un epígono de la filosofía de la historia de Hegel. Dice que la división tripartita entre negros, mongoles y caucásicos obedece a una lógica dialéctica y sugiere que lo que Stirner («San Max») propone es «una fenomenología del espíritu cristiano». K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 137. En realidad, como muestra la investigación de Bernd Kast, lo que hace Stirner es apropiarse de la filosofía de la historia de Hegel para contradecir a Hegel. Se trata, pues, de un Hegel «travestido». B. Kast, *Marx Stirners Destruktion der spekulativen Philosophie. Das Radikal des Eigners und die Auflösung der Abstrakta Mensch und Menschheit,* Múnich, Verlag Karl Alber, 2016, p. 131.

mente su egoísmo[18]. Asistimos al nacimiento de las «ideologías», el poder de las ideas que suplantan el mundo real por un mundo imaginario. Esta edad corresponde a la fase de la juventud, cuando el adolescente es idealista y está fascinado por los «pensamientos» que se apoderan de él.

A contrapelo de otros jóvenes hegelianos, que creían estar participando de una «nueva era» de la historia, viviendo en una época en la que el hombre por fin sería liberado de las cadenas espirituales y materiales que le habían esclavizado durante siglos, Stirner piensa que la Modernidad no trajo en realidad ninguna ruptura con el pasado mongólico. Ella es un eslabón más en la ya larguísima cadena de *ideologías* establecidas desde la Antigüedad, que buscaban combatir el egoísmo natural de los hombres[19]. «En nuestro periodo mongol, todo cambio no ha sido más que una reforma, una mejora, nunca una destrucción, un trastorno o un aniquilamiento»[20]. En consonancia con lo dicho por su amigo Edgar Bauer, Stirner piensa que la Revolución francesa no destruyó el antiguo yugo que pesaba sobre los individuos, porque en realidad no hubo «revolución» en Francia. Lo que allí ocurrió fue la *reestructuración* de los antiguos fantasmas *(Gespenster)* mongólicos que habían reprimido los instintos egoístas. No tiene nada de «progresista» implementar en Alemania los ideales de la Revolución, como querían los otros jóvenes hegelianos.

Aquí encontramos uno de los puntos más relevantes abordados en el libro *Der Einzige und sein Eigentum.* Pues tal como afirma Derrida, fue Stirner, antes que Marx, quien desarrolló una teoría del movimiento autónomo de las ideas, es decir, una *teoría de las ideologías*[21]. Stirner dice que con el advenimiento de la «edad mongólica», pero en especial con la introduc-

---

[18] Stirner anticipa la tesis defendida por Nietzsche en *Genealogía de la moral,* según la cual, los hombres se convirtieron en seres morales gracias a un doloroso y cruel proceso de adiestramiento sobre los cuerpos y las pasiones.

[19] Valerio D'Angelo comenta con precisión: «Como Schmitt, Löwith, Voegelin o Del Noce después de él, Stirner rechaza el teorema de la secularización como "retracción" de lo sagrado y ve más bien en la Modernidad la época donde los viejos conceptos teológicos se han metamorfoseado en nuevas instituciones terrenales. La época que empieza con Descartes, Lutero y Hegel y que tiene en el liberalismo su ideología principal es, en pocas palabras, un cambio de guardia, una engañosa tentativa de reemplazar los viejos regímenes, las viejas normas y las costumbres tradicionales con unas nuevas. El resultado, pues, no es una liberación del individuo, sino un sometimiento aun mayor a lo sagrado». V. D'Angelo, «"San Max" releído. Una defensa de Stirner contra Marx», en *Revista Internacional de Pensamiento Político* 13, p. 246.

[20] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* cit., p. 77.

[21] Cfr. J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional,* Madrid, Trotta, 2003, p. 157.

ción del cristianismo, las «ideas» comenzaron a tener vida propia y a enseñorearse sobre los individuos. Estos fantasmas *(Gespenster)* son llamados «ideas fijas» *(fix Idee),* término que Stirner toma de la psiquiatría para describir una enfermedad mental. Se trata de aquellas ideas teológicas o filosóficas que esclavizan la mente de los individuos reales:

> ¿A qué se llama una «idea fija»? Una idea a la que el hombre se ha sometido. Si reconocéis la locura en una tal idea fija, confinaréis a los esclavos en un manicomio. La verdad religiosa de que no es permitido dudar; la majestad, por ejemplo, la del pueblo, que no se puede sacudir (y quien lo hace es reo de lesa majestad); la virtud, contra la que el censor no tolera el menor ataque para que la moralidad *(Sittlichkeit)* permanezca limpia, etc., ¿no son todas estas «ideas fijas»?[22].

Cuando como por arte de magia las ideas son separadas de los individuos reales, ellas retornan como una aparición escalofriante *(Spuk)* que aterroriza su vida mediante la moral social y la religión. Para Marx, recordemos, las ideologías nacen cuando las formas de conciencia no remiten a las condiciones en las que los individuos reproducen su vida material, sino que adquieren independencia frente a ellas. Son las ideas las que gobiernan sobre la vida y no la vida sobre las ideas, como dijo en una célebre frase de *La ideología alemana*[23]. Esto guarda semejanza con lo dicho por Stirner, para quien los individuos modernos se hacen una «falsa idea» de sí mismos, creyendo que su valor depende de ajustar su comportamiento a normas universales. Stirner no utiliza la palabra «ideología», pero sí nociones como «idea fija», «espectro» y «fantasma» para señalar el carácter *ilusorio* y *teológico* de las ideas. Aquí, precisamente, se fundan sus críticas a Feuerbach, que valen también –como veremos– para el joven Marx. Con su doctrina de que «el hombre es el ser supremo para el hombre», Feuerbach no ha conseguido superar la teología cristiana, como pretendía, sino tan solo inaugurar una nueva forma de *religión humanista* que somete al individuo. La sospecha de Stirner es que, en su afán de eliminar el egoísmo, Feuerbach separa al «género humano» *(Gattung)* del individuo real, haciendo que este se someta a aquel. Para ser un individuo verdadero tengo que reconocerme primero como perteneciente al género humano universal, con lo que el «Único» queda sometido al poder de fuerzas exteriores a él mismo:

---

[22] *Ibid.,* p. 53.

[23] «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia». K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 27.

> Con la fuerza de la desesperación, Feuerbach ataca el contenido total del cristianismo, pero no para tirarlo a la basura, no, sino para atraerlo hacia él; para arrancar de su cielo con un último aliento este ideal siempre anhelado, jamás alcanzado, y conservarlo para siempre. ¿No es este un intento desesperado, una lucha de vida o muerte, un último deseo y nostalgia del cristianismo por el más allá? El héroe no intenta escalar el cielo, sino atraerlo hacia él y forzarlo a hacerse inmanente[24].

Feuerbach, por tanto, no ha entendido la singularidad del Único. Al contrario, en su afán de combatir el cristianismo, lo único que logra es prolongar el poder de las «ideas fijas» sobre el individuo, reemplazando a Dios por el hombre. Pero, pregunta Stirner, ¿qué ganamos con ello? ¿Cuál es la diferencia entre un Dios que está fuera de nosotros y un Dios que somos nosotros? Porque, en cualquier caso, el individuo quedará sometido al poder de las ideas. La tesis de que la religión es la expresión invertida de la esencia del hombre es, en realidad, otra «idea fija», otra encarnación del viejo mundo de los fantasmas. Según la tesis humanista de Feuerbach, el valor de la individualidad se *deriva* de algo que está *por encima* de ella: la «esencia humana», el hombre como «ser genérico». Al nuevo Dios llamado «Humanidad» tienen que sacrificar ahora los individuos su egoísmo, ya que este contradice la meta suprema de la «emancipación humana». Stirner piensa que «medir» a un individuo con la vara de un universal, cualquiera que este sea (Dios, la Humanidad, el Estado, la Moral, etc.), es un acto de violencia sobre el Único, sobre el individuo *realmente existente*[25]. Los universales, por tanto, son abstracciones que carecen de existencia real. Con su noción del hombre como «ser genérico», Feuerbach ha creado una nueva opresión ilusoria sobre las singularidades egoístas, pero esta vez en nombre de la Humanidad. Ahora, el nuevo ser supremo al que debe adorar el individuo ya no es el Dios cristiano, sino «el Hombre», que es en realidad su encarnación. Por eso el proyecto antropológico de Feuerbach es tan solo un nuevo capítulo de la teología cristiana[26].

---

[24] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* cit., pp. 42-43.

[25] El «Yo» de Stirner no es un yo trascendental (como el *cogito* de Descartes), sino un yo empírico, corporal, finito y viviente. En la última parte del libro estudiaremos su diferencia con los «individuos vivientes» de los que hablan Marx y Engels en *La ideología alemana.*

[26] Feuerbach responde con un artículo titulado *Über das «Wesen des Christentums» in Beziehung auf den «Einzige und sein Eigentum».* Allí devuelve el argumento, diciendo que no es él sino Stirner quien ha caído en la seducción ideológica, pues el «Único» es tan solo una ilusión, un *ser inexistente.* Ningún individuo puede existir por

La tiranía de las «ideas fijas»

Ahora bien, al mostrar que el proyecto antropológico es tributario inmediato de la teología, Stirner coloca en graves aprietos al joven Marx, quien, como veremos en la última parte del libro, se aferra a ese proyecto al menos hasta 1846. Si seguimos el argumento de Stirner, no solo Feuerbach se mueve todavía en el círculo teológico, sino que también lo hacen Hess y Marx. Ambos buscan someter la individualidad al devenir de una historia teleológica que se desenvuelve *a sus espaldas* y que desembocará triunfante en la sociedad comunista, donde ya no existirán individualidades autónomas. Para Stirner, el socialismo y el comunismo son ideologías todavía más peligrosas que el cristianismo, porque a ellas el individuo se somete voluntariamente[27]. Creyendo que la revolución traerá por fin la «emancipación humana» y la recuperación de su «esencia perdida», el individuo se somete a un proyecto comunitario que le roba su singularidad *(Einzigartigkeit).* El socialismo impulsa la «espiritualización» del mundo iniciada por el cristianismo y llevada a su culminación con la filosofía de Hegel. Los jóvenes hegelianos son vistos por Stirner como «liberales», tributarios del igualitarismo de la Revolución francesa y enemigos, por tanto, del Único.

---

y para sí mismo. El «Yo» de Stirner no tiene más realidad que la «mesidad» respecto de las mesas realmente existentes. Stirner es en realidad un cristiano, un heredero del platonismo. Siguiendo a Hegel en este punto, Feuerbach dice que el «Yo» no puede existir sino en relación dialéctica con el «Otro»: «El reconocimiento del individuo requiere al menos el reconocimiento de *dos* individuos». L. Feuerbach, *Über das «Wesen des Christentums» in Beziehung auf den «Einzigen und sein Eigentum»,* en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IX, cit., p. 434. El «género humano», dice Feuerbach, no es una abstracción con respecto al individuo realmente existente, sino aquello que permite la *relación entre individuos* sin tener que recurrir a la teología. Es por eso que en su respuesta dice que él no es un «idealista», como pretende Stirner, sino más bien un «comunista ateo», ya que el amor es la «realización práctica del ateísmo». *Ibid.,* p. 439. El Único de Stirner, por el contrario, es una entidad teológica incapaz de amar, porque el amor exige que el «Yo» pueda salir de sí mismo y abrirse al «Otro».

[27] En esto radica precisamente el poder de las ideologías: en que son capaces de «capturar» el consentimiento del sujeto porque le ofrecen a cambio satisfacción. Saul Newman ha mostrado cómo Stirner anticipa al psicoanálisis y a Foucault en su crítica de los dispositivos de subjetivación como poderes que promueven la «servidumbre voluntaria» de los individuos. Cfr. S. Newman, «Stirner's Ethics of Voluntary Inservitude», en S. Newman (ed.), *Max Stirner,* cit. A diferencia de Marx, Stirner no cree que las ideologías «engañen» a los sujetos, pues sin su consentimiento voluntario estas no tendrían ningún poder sobre ellos. El problema, por tanto, se desplaza hacia el terreno de la psicología, por lo cual Stirner no habla en realidad de ideologías, sino de «ideas fijas», como dijimos antes. Volveré sobre esto en la última parte del libro.

En efecto, Stirner dedica el tercer capítulo de la primera parte del libro a la crítica de los jóvenes hegelianos, poniendo de entrada las cartas sobre la mesa: «Empleo el nombre de "libres" *(Freien)* solo como una traducción de liberales»[28]. Es decir, que los miembros del grupo «Los Libres», al que perteneció Stirner durante algún tiempo, son calificados ahora de «liberales»; un grupo de *sacerdotes* que proclaman *urbi et orbi* el ideal de la «emancipación humana»[29]. Stirner distingue tres líneas diferentes en el movimiento joven-hegeliano: el *liberalismo político,* el *liberalismo social* y el *liberalismo humanitario,* a cada uno de los cuales dedicará una sección del capítulo tercero. Concibe estas diferentes encarnaciones del liberalismo como agresiones al Único que tratan de «humanizarlo», eliminando de él todo rastro de singularidad[30]. Apelan a ideales políticos que son nombres, ideas fijas, entidades imaginarias, ficciones teológicas, artefactos mentales, conceptos[31]. Como buen «cazador de fantasmas» (expresión de Derrida), Stirner se lanza ya no contra la monarquía prusiana, como hacía el grupo de «Los Libres», sino contra sus propios compañeros.

Por «liberalismo político» Stirner comprende las luchas en favor de abstracciones como los «derechos humanos», que nada tienen que ver con la vida concreta del individuo. Tal doctrina proclama que todos los individuos son iguales por el solo hecho de ser «humanos», es decir, que todos comparten por igual la característica de ser «Hombres sin más». Todos los individuos gozan, por tanto, de los mismos derechos políticos que deben ser protegidos por el Estado:

> ¿Qué significa que todos gozamos de los mismos «derechos políticos»? Que el Estado no hace acepción de personas, que para él no soy más que un hombre como cualquier otro, sin ninguna importancia especial. No le importa si soy noble o hijo de noble, o si soy el heredero de un funcionario cuyo cargo me corresponde a título hereditario (como en la Edad Media los condados *[Grafschaften]* y luego bajo la

---

[28] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* cit., p. 107.

[29] En realidad, los «liberales» serían aquellos jóvenes hegelianos que no son lo «suficientemente radicales» como para igualarse con Stirner.

[30] *Ibid.,* p. 151.

[31] «Los conceptos deben decidir por encima de todo, los conceptos regulan la vida, los conceptos señorean. Este es el mundo religioso al que Hegel le dio una expresión sistemática […]. De los conceptos se deduce todo y el hombre real, es decir, el Yo, se ve obligado a conducir su vida con base en leyes conceptuales». *Ibid.,* p. 105.

> monarquía absoluta ciertas funciones sociales) […]. Somos todos iguales ante el Estado y ninguno tiene más derechos que otro[32].

El principio de igualdad no es visto por Stirner como una conquista de la humanidad, sino como la conquista de un *grupo particular* de la sociedad moderna: la «burguesía» *(Das Bürgertum).* Aquí coincide con Marx, pues, como él, sospecha que tras la universalidad del principio igualitario se esconde otro principio más elevado, el de la libre competencia entre intereses particulares. Pero, a diferencia de Marx, y anticipando con ello a Nietzsche, Stirner no caracteriza a la burguesía por su posición objetiva en el sistema económico de producción, sino por su «psicología». En el capítulo dos habla del «egoísta involuntario» y lo describe como alguien que «se agita y mortifica» para dejar de ser egoísta, pero sin conseguirlo jamás. Para compensar su mala conciencia, para aliviar su malestar por haber dejado ya de creer en Dios, el egoísta involuntario (es decir, el burgués) «busca, por cielo y tierra, un ser superior al que pueda servir y ofrecer sus sacrificios», pero lo hace solo «para satisfacer su egoísmo». Es, por tanto, el «egoísta que no quiere ser egoísta»[33]. Pues bien, ese ser superior que puede tranquilizar la mala conciencia del burgués, no es otro que el *Estado,* al que decide sacrificar sus más poderosos instintos:

> La burguesía *(das Bürgertum)* no es otra cosa que la idea de que el Estado es el hombre verdadero y que el valor del individuo radica en hacerse ciudadano […]. Ningún privilegio más, ninguna acepción de personas, ninguna diferencia de estamento. ¡Todos son iguales! Ningún interés particular debe ser ahora seguido, sino tan solo el interés de todos. El Estado debe ser una comunidad de hombres libres e iguales y cada cual debe dedicarse al bienestar general y hacer del Estado su ideal de vida. ¡Estado! ¡Estado!, suena el llamamiento general y por ello se busca la «justa constitución del Estado», la mejor constitución posible, es decir, el Estado en su mejor forma. La idea del Estado se instaló en todos los corazones y despertó el entusiasmo general; servir al Estado, a este Dios mundano, se convirtió en el nuevo servicio *(Gottensdienst)* y culto […]. Así fueron espantados los intereses privados y personalidades, y su sacrificio en el altar del Estado se convirtió en rutina *(Schiboleth).* Uno debía negarse a sí mismo y entregarse al Estado y vivir para él; uno debe actuar «desinteresadamente», no ser útil a sí

---

[32] *Ibid.,* pp. 112-113.
[33] *Ibid.,* p. 47.

> mismo, sino solo al Estado. Este llegó a ser la verdadera personalidad ante la cual la personalidad individual desaparece: no soy yo quien vive, sino es el Estado quien vive en mí. Por eso había que contener el egoísmo de otras épocas y convertirse al desinterés y la impersonalidad. Ante este Dios –Estado– desapareció el egoísmo y ante él todos fueron iguales: todos fueron, sin distinción alguna, Hombres y nada más que Hombres[34].

Es posible que estas palabras vayan dirigidas contra hegelianos de orientación republicana como Strauß, Nauwerk y Ruge, a quienes Stirner acusa de querer ocultar su egoísmo bajo el disfraz hipócrita del «amor a la humanidad» encarnado en las leyes del Estado[35]. Pero, en todo caso, el verdadero padre de este liberalismo político no es otro que Hegel, quien anunció la «dependencia del sujeto frente al objeto y su sumisión al mundo objetivo»[36]. No es raro que varios de sus discípulos hayan defendido la «libertad política», es decir, la sujeción del individuo a las leyes objetivas e impersonales del Estado, así como la necesidad de combatir la anarquía y el subjetivismo. Defendieron, según Stirner, ideales «filisteos» como la libertad de cultos y la libertad de prensa, que son tan solo la expresión de un *egoísmo velado.* Detrás de su «culto al Estado», los hegelianos liberales piensan que el individuo no debe recibir órdenes de nadie, rechazan cualquier intromisión en su esfera privada y valoran su autonomía por encima de todo. Pero como no tienen el valor de aceptar ese egoísmo, lo *disfrazan* detrás de valores universales; pretenden que sus ideales no son en realidad suyos, sino de la humanidad. Es decir, que, tras el velo de una objetividad impersonal, los liberales hegelianos ocultan su particularidad egoísta. Han dado a esta «razón» objetiva diferentes nombres: «ciudadanía», «constitución», «pueblo», «derechos», etc., pero sin preguntarse siquiera por el *estatuto* de esas ideas que nombran.

> Los escritores amontonan folios enteros tratando del Estado, sin poner en tela de juicio la «idea fija» de Estado; nuestros periódicos rebosan de política, porque están orientados hacia la ilusión de que el hombre está hecho para ser un *Zoon politikon.* Y de este modo vegetan los súbditos en su servidumbre, las gentes virtuosas en su virtud, los

---

[34] *Ibid.,* pp. 108-109.

[35] Stirner menciona explícitamente a Karl Nauwerk y su libro *Über die Teilnahme am Staate.*

[36] *Ibid.,* p. 114.

> liberales en su «humanidad», etc., sin pasar su idea fija por el cuchillo afilado de la crítica. ¡Inamovibles permanecen esos pensamientos sobre un lugar fijo, y quien duda de ellos agrede a lo sagrado mismo! Sí, porque las «ideas fijas» son lo verdaderamente sagrado[37].

Esto es entonces lo que Stirner busca: pasar las «ideas fijas» por el rasero de la crítica. Pero ¿no era esto acaso lo que pretendía su amigo Bruno Bauer? ¿No fue Bauer quien con mayor ahínco defendió el poder absoluto de la *Kritik*? Para Stirner, como también para Marx, el problema es que Bauer invocaba al Estado y decía que los judíos tenían que ser ciudadanos para poder ser libres. Más aún, Bauer acusaba a los judíos de ser «egoístas», de perseguir tan solo sus intereses privados y cree que solo podrán emanciparse si entran a formar parte del Estado. Por eso dice Stirner con ironía que «el crítico es el príncipe y el conductor de la masa en la guerra contra el egoísmo en nombre de la libertad»[38]. Es un comentario que intentaba mortificar a Bauer, pues este, como Stirner, era un enemigo declarado de la «masa», pero ahora es presentado como su líder en contra de un enemigo común: el egoísmo[39]. No habría, por tanto, mucha diferencia entre Hegel y Bauer: ambos defienden ideas que violentan las necesidades del individuo real; ambos son teólogos disfrazados de filósofos que condenan moralmente al egoísmo; ambos sueñan con un mundo donde el *Estado* define el significado de la vida común, por encima de las necesidades del individuo. Pero esto, dice Stirner, no es más que un *cuento de hadas,* otro de los fantasmas liberados por la caja de pandora moderna.

Stirner sabe que los socialistas y comunistas han desenmascarado la narrativa triunfalista de Hegel, al mostrar que el trabajo de los obreros no vale nada en el «sistema de necesidades», y que el Estado es el ángel guardián que necesitan los capitalistas para chupar su sangre. Pero, según Stirner, con esta crítica no se avanza mucho, ya que engendra una nueva variante del mito liberal, más perversa incluso que la anterior: el «liberalismo social». El socialismo continúa siendo una posición «liberal» porque se aferra a la idea de la igualdad nacida de la Revolución francesa; pero mien-

---

[37] *Ibid.,* p. 54.

[38] *Ibid.,* p. 149.

[39] En este punto se identifican Bauer y Stirner, ambos miembros de «Los Libres»: si hay alguna conquista emancipatoria de la Modernidad, esta ha consistido en liberar al individuo de las cadenas de la familia, el clan, la nación y la «masa». Por eso las sospechas de ambos filósofos se dirigirán contra el socialismo de Hess y Marx, que sacrifica los intereses individuales a los intereses colectivos. Esto es lo que está en el fondo de su crítica a la noción de *Gattungswesen.*

tras que los liberales políticos ven la realización del principio igualitario en el *Estado,* los liberales sociales sueñan con una *comunidad sin Estado.* En el primer caso, la igualdad será la de los propietarios burgueses, mientras que en el segundo será la de los indigentes que no tienen propiedad, el *Lumpenproletariat.* Por eso dicen los socialistas:

> Suprimamos, pues, la propiedad personal. Nadie debe tener nada, cada uno debe ser un indigente *(Lump).* La propiedad es impersonal, le pertenece a la sociedad. Ante el Señor Supremo, el único que manda, éramos todos iguales, personas iguales, es decir, ceros. Ante el propietario supremo seremos todos igualmente indigentes [...]; todos somos indigentes y como masa entera de la sociedad comunista podemos llamarnos chusma *(Lumpengesindel).* Cuando el proletario haya conseguido fundar su proyectada «Sociedad», en la que deberá ser superada toda diferencia entre rico y pobre, entonces será un indigente; pero él sabrá hacer de esta palabra «indigente» un título tan honroso como de «ciudadano» gracias a la revolución. El indigente es su ideal, todos debiéramos ser indigentes. Tal es el segundo robo hecho a la «personalidad» en interés de la «humanidad». No se deja al Único el derecho de mandar, ni el derecho de poseer: el Estado toma el uno, la Sociedad toma el otro[40].

Aunque el sarcasmo de estas frases pareciera dirigirse contra Marx, Stirner le menciona una sola vez en una nota al pie de página[41]. Está pensando, más bien, en figuras como Hess, Weitling, Proudhon y Grün, a quienes acusa de creer en el *pauperismo,* aquella idea cristiana según la cual, «los pobres heredarán la tierra». Toda esa retórica de la indigencia, la humildad y la desposesión de los obreros, no es más que una cortina de humo teológica para ocultar un rasgo de la personalidad individual que se rechaza y se niega. Así como los burgueses quieren ocultar su *egoísmo* detrás del Estado, los comunistas quieren ocultar su *impotencia* detrás de la masa de indigentes. «El pauperismo», dice Stirner, «es la inutilidad de lo propio, la ilusión *(Erscheinung)* que me impide hacerme valer [...]. El pauperismo solo podrá ser superado cuando yo mismo me haga útil, cuando

---

[40] *Ibid.,* p. 126.

[41] Marx, sin embargo, pareció tomarse muy en serio la cosa, a juzgar por la extensión de sus críticas a Stirner en *La ideología alemana,* que superaron incluso el espacio dedicado a Bauer y Feuerbach juntos.

yo mismo me dé valor, cuando yo mismo establezca mi precio»[42]. Es decir, que, mientras Hess y Marx diagnosticaban que el «pauperismo» es un fenómeno objetivo, un subproducto de la Revolución industrial, Stirner cree que es un rasgo psicológico de individuos *débiles.* Si los «pauperistas» rechazan la propiedad privada como si fuera un mal (Proudhon decía que era un «robo»), es porque son incapaces de tomar con sus propias manos aquello que necesitan. Ocultan su debilidad culpando a otros de su miseria, o bien inventando enemigos abstractos («el capitalismo»), al que acusan de haberles «alienado» de su esencia humana. «La plebe», dice Stirner, «no dejará de ser la plebe sino cuando tome *(Zugreift).* Solo el miedo de tomar y del castigo que seguiría es lo que la hace plebe»[43]. Pero como no son capaces de hacerlo, de apropiarse de lo suyo, como tienen miedo de las consecuencias, los socialistas se refugian en una *ilusión teológica:* se imaginan que es posible construir una sociedad en la que haya desaparecido el Estado y en donde cada uno pueda confiar plenamente en los otros:

> Las reflexiones y conclusiones del comunismo son sencillas. En el estado actual de las cosas, es decir, bajo las actuales condiciones del Estado, los unos luchan contra los otros y la mayoría se halla en desventaja con respecto a la minoría. En esta situación, los unos viven en abundancia *(Wohlstand),* los otros viven en indigencia *(Notstand).* Por eso el estado actual de las cosas, es decir, el Estado, debe ser destruido. ¿Y qué pondremos en su lugar? En lugar del bienestar de algunos, pondremos el bienestar de todos, el bienestar general [...]. El comunismo dice: nuestra dignidad y nuestro ser no consiste en que todos seamos por igual hijos del Estado, nuestra madre, con el mismo derecho a recibir su amor y su protección, sino en que existimos los unos para los otros. Nuestra igualdad, lo que nos hace iguales, es que tanto yo, como tú, como todos, estamos ahí para los demás, en que somos «trabajadores», en que cada uno de nosotros es un trabajador. No nos interesa lo que somos para el Estado, es decir, ciudadanos, sino lo que somos los unos para los otros, el hecho de que cada uno de nosotros existe por y para los demás [...]. El trabajo *(das Arbeitertum)* es nuestra dignidad y nuestra igualdad[44].

---

[42] *Ibid.,* p. 259.
[43] *Ibid.,* p. 263.
[44] *Ibid.,* p. 127.

Los individuos débiles se imaginan tener una «virtud» que comparten con otros individuos pauperizados: la virtud de pertenecer a la *clase trabajadora.* Pero, se pregunta Stirner, ¿qué virtud puede haber en definirse a uno mismo en relación con una «clase social»? ¿No es este, acaso, el acto más patético de *autoalienación*? Uno ya no vive en función de sí mismo, sino en función de un no-yo, de una entidad abstracta. Pues si la potencia genérica de trabajar es aquello que define mi vida, como sugiere Marx, entonces no soy más que un esclavo. Creer que la realización de la esencia humana es el trabajo, no es más que una idea ridícula. Stirner está convencido de que la potencia de actuar nunca es *genérica,* como dice Feuerbach, sino que es *individual.* Uno puede ser libre *solo en relación consigo mismo* y por eso no es necesario asumir responsabilidad frente a nadie. Para el «Único», no existe ningún deber más allá de velar por los propios intereses: «No tenemos deberes sociales, sino únicamente intereses»[45]. Al contrario de lo que afirma el «liberalismo social», Stirner piensa que los deberes comunes son un mecanismo de vigilancia sobre las singularidades rebeldes. La verdadera revolución no apunta hacia el igualitarismo que proclama la «sociedad del trabajo», sino hacia la afirmación de la «individualidad», pues el único deber que vale para el Único es el de la *relación consigo mismo.* El resto es solo una moral social de raíz teológica que sirve para «subjetivar» al individuo y arrebatarle su «unicidad».

En cuanto al problema de la propiedad, central en el libro *Der Einzige und sein Eigentum,* Stirner rechaza el mantra comunista que aboga por la abolición de la propiedad privada. Y de nuevo apela al motivo de la debilidad psicológica de las masas: solo quien no tiene fuerzas para apropiarse de lo que necesita, puede hacerse comunista. El Único, en cambio, resuelve las cosas apelando a sus propias fuerzas, ya que la propiedad es aquello de lo que un cuerpo es capaz de apropiarse: «Propiedad y posesión son la misma cosa. No es un derecho exterior a mi poder el que me hace legítimo propietario, sino mi poder mismo; y si lo pierdo, el objeto se me escapa»[46]. No es el derecho el que define la legitimidad de lo que poseo, como decía Hegel, sino que es tan solo *mi propia fuerza*[47]. Ahora bien, ¿no equivale esto

---

[45] *Ibid.,* p. 131.

[46] *Ibid.,* p. 257.

[47] Para Hegel, recordemos, la propiedad privada presupone necesariamente que un individuo sea *sujeto de derecho,* es decir, que sea capaz de asumir responsabilidades frente a sí mismo y frente a otros. «El imperativo jurídico es, por tanto: sé persona y respeta a los otros como personas». G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., p. 64. La propiedad es una relación *intersubjetiva* mediada por el de-

a la legitimación de la guerra permanente? Es verdad que, en algunos pasajes de su libro, Stirner dice que la cuestión de la propiedad «no será resuelta más que por la guerra de todos contra todos. Los pobres solo serán libres y propietarios cuando se indignen y se levanten»[48]. No obstante, esta indignación *(Empörung)* no es un asunto solipsista. Al igual que Spinoza, Stirner sabe que el individuo egoísta no puede vivir solo en una isla, como Robinson Crusoe, sino que necesita de la *cooperación* con otros individuos egoístas. Cooperación que, sin embargo, es nada más que una «alianza de intereses» y no conlleva responsabilidad mutua:

> Si los hombres logran perder el respeto por la propiedad, cada uno será entonces propietario, lo mismo que todos los esclavos son libres cuando ya no respetan al señor como señor. Las asociaciones *(Vereine)* serán en este asunto los medios que multipliquen la acción del Único y aseguren su luchada propiedad. Según los comunistas, la comunidad *(Gemeinde)* debe ser propietaria. Por el contrario, soy Yo el propietario y solo yo me entiendo con otros sobre mi propiedad[49].

¿Asociaciones egoístas en lugar de asambleas comunitarias? Es justo *eso* lo que proclama el anarquismo stirneriano. No es una defensa del solipsismo y el nihilismo, como muchos suponen[50], sino la apuesta por un tipo de «asociación» *(Verein)* que nada tiene que ver con la comunidad escatológica de Marx y Hess. No es que la propiedad les pertenezca a todos y entonces todos se ven obligados a defenderla. Al contrario: la propiedad es solo mía, pero cuando la veo amenazada, puedo unirme con otros propietarios y aumentar de este modo mis posibilidades de protegerla. Cuando este objetivo se cumple, la asociación desaparece. No se mantiene unida por lazos naturales, como la familia, por lazos espirituales, como la Iglesia, o por lazos mutuales de solidaridad, como la corporación de Hegel, el proletariado de Marx o las comunidades federadas de Proudhon. Es

---

recho y no una relación inmediata de sí consigo, lo cual significa que ninguna persona tiene la libertad de apropiarse a la fuerza de lo que pertenece a otra persona.

[48] M. Stirner, *Der Eizige und sein Eigentum,* cit., p. 264.

[49] *Ibid.,* p. 263.

[50] Gilles Deleuze dice que «Stirner es el dialéctico que revela el nihilismo como verdad de la dialéctica». G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1986, p. 227. Por el contrario, Bernd Kast contradice las lecturas solipsistas y nihilistas que se han hecho de Stirner. Cfr. B. Kast, «Nachwort des Herausgebers», en M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* cit., pp. 376-377.

tan solo una alianza estratégica y esporádica entre individuos que deja libre a cada uno de los asociados, carece de reglas y no tiene ideología política. No existe ningún lazo de «amor» que la una, como solía decir Feuerbach, sino que su función es claramente utilitaria:

> Se me dice que debo ser un hombre entre semejantes *(Mitmenschen),* que debo «respetar» al prójimo. Pero ninguno es para mí un objeto de respeto, tampoco el prójimo, sino solo un objeto por el que tengo o no simpatía, un objeto interesante o aburrido, del que puedo o no servirme. Y cuando puedo utilizarlo, consiento en entenderme con él para fortalecer mi poder y conseguir por la fuerza conjunta más de lo que pudiera lograr solo. En este terreno común no veo otra cosa que la multiplicación de mi fuerza [...]. La asociación *(Verein)* existe para ti y por ti, la sociedad, por el contrario, te usa para sus fines y puede existir sin ti[51].

Esta visión es directamente opuesta a la de Hegel, para quien los individuos nunca existen por sí y para sí mismos. Solo existen en un sistema de *mutuas dependencias* y sobre la base del *reconocimiento.* En la «sociedad civil», los individuos forman parte de un «sistema de necesidades» en el que la subsistencia y bienestar de unos están entrelazadas con el bienestar y subsistencia de otros. ¿Cómo? A través del intercambio de productos en el mercado. Así se genera, según Hegel, una interdependencia universal entre productores y consumidores, que va mucho más allá del «egoísmo» de quienes participan en el mercado. Pues, al perseguir sus objetivos egoístas, los individuos están participando, sin saberlo, en la generación de un «lazo ético» que desborda el *oikos* familiar (y particularista) de la Antigüedad. Con otras palabras, Hegel dice que cuando un individuo procura satisfacer sus propias necesidades («egoísmo subjetivo»), contribuye a satisfacer las necesidades de los demás[52]. Por ello, desde la visión de Hegel sería equivocado afirmar, como hace Stirner, que el libre mercado es una cruda expresión del egoísmo.

---

[51] M. Stirner, *Der Eizige und sein Eigentum,* cit., pp. 316-317.

[52] En el § 199 de las *Grundlinien* dice Hegel: «En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás [...], de modo que, mientras cada uno gana, produce y goza para sí, justamente por eso produce y gana para el goce de los demás». G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., p. 192.

Stirner, sin embargo, desprecia la sociedad del trabajo basada en el mercado. Este sería un mecanismo de expropiación de la individualidad, por lo que el Único debería sustraerse por completo de la economía de mercado y practicar una economía de autosubsistencia. Visión aristocrática que se parece mucho a la «independencia» *(Selbständigkeit)* frente al Estado que exigían los románticos y las fuerzas reaccionarias de Alemania. Ya vimos como Ruge mostró que los conservadores alemanes criticaban al Estado por impedir el ejercicio de su «egoísmo» (independencia de las corporaciones, la aristocracia y la Iglesia frente al «intervencionismo» de la monarquía). Tal «expulsión del Estado» se reflejaba también en las actitudes estéticas de los románticos, que afirmaban su «derecho» a expresar libremente sus sentimientos, sin tener que dar cuentas a nadie más que a sí mismos. En este punto, Stirner se muestra como un fiel heredero de la «estética de la existencia» defendida por «Los Libres», tan duramente criticada por Marx y Ruge[53]. El «Único» no le debe nada al Estado ni a la economía, por lo que se orienta hacia el puro «gozar de sí» *(Selbstgenuß),* tal como se titula el último segmento del libro. No me voy a ocupar, sin embargo, de esto, pero volveré luego sobre la figura de Stirner, buscando establecer un contrapunto con Marx.



[53] Cfr. S. Newman, «Stirner's Ethics of Voluntary Inservitude», cit.

XVII. MESIANISMO Y SOCIALISMO

El proletariado y la cuestión social

Hasta el momento hemos examinado algunas de las posiciones políticas divergentes en el seno de la izquierda hegeliana. Diremos que es posible distinguir dos posiciones extremas: por un lado, el *monarquismo constitucional* de Gans y Strauß, por el otro, el *anarquismo esteticista* de Stirner y Edgar Bauer. En medio de estas dos posiciones se mueven, a su vez, dos tendencias políticas: por un lado, el *republicanismo* de Feuerbach, Bauer y Ruge (con sus diferentes acentos), por el otro, el *socialismo* de Hess. Como veremos luego, el joven Marx va a oscilar entre estas dos posiciones intermedias: aunque inicialmente se acogió al republicanismo plebeyo de Ruge, luego apostó decididamente por el socialismo de Hess. Por esta razón he decidido finalizar esta tercera parte del libro con la figura de Moses Hess, ya que su posición resulta muy ilustrativa para comprender el proceso seguido por Marx.

Con la figura de Hess ya nos hemos encontrado en la primera parte. Allí nos ocupamos de sus primeros dos libros, en los que busca conciliar la tradición mesiánico-escatológica del judaísmo con la filosofía hegeliana de la historia, ofreciendo una suerte de articulación entre religión y socialismo. No está muy claro, decíamos, qué tan familiarizado estaba Hess en ese momento con los textos del socialismo francés, pero lo cierto es que tanto en *Die heilige Geschichte* como en *Die europäische Triarchie* podemos observar una decidida apuesta socialista, quizá inspirada en los escritos del exiliado alemán Wilhelm Weitling[1]. Vimos también cómo en el segundo de estos libros, Hess marca distancia con lo que llamaba «el lado

[1] En 1838 Weitling había publicado en París su libro *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte,* obra encargada por una asociación de exiliados alemanes llamada la «Liga de los Justos» *(Bund der Gerechten),* que desempeñaría luego un papel clave en la carrera de Marx. El libro de Weitling ofrece una confusa mezcla de ideas socialistas apoyadas con citas del Nuevo Testamento. El socialismo que Weitling proclama es una especie de «regreso» a la comunidad originaria de amor fundada por Cristo.

izquierdo de la escuela hegeliana», en el que incluía tanto a Strauß como a Bauer. Reconoce que este movimiento da un paso más allá de Hegel al colocar el futuro como horizonte práctico de la filosofía, pero afirma que aún permanecen anclados en el mundo de las ideas y no han sido capaces de avanzar hacia la «filosofía del acto». Esta distancia no debe ser interpretada, sin embargo, como una negativa a trabajar junto con la izquierda hegeliana en contra de la monarquía absolutista prusiana[2], situación que se haría realidad cuando en 1842 Hess empiece su colaboración con el periódico liberal *Die Rheinische Zeitung.*

En efecto, gracias a los contactos de su amigo Georg Gottlob Jung, un admirador de los jóvenes hegelianos en la ciudad de Colonia, Hess recibió el encargo de servir como redactor jefe de un nuevo periódico de la oposición liberal[3]. Su tarea era buscar fondos para el sostenimiento del periódico y coordinar las colaboraciones, pero muy pronto se hizo visible la tensión entre quienes financiaban el periódico y quienes escribían los artículos. De un lado estaban los accionistas que buscaban apoyar el libre comercio y los negocios, criticando las restricciones aduaneras impuestas por la monarquía. Pero del otro estaban los jóvenes hegelianos invitados por Hess, quienes criticaban la censura, la falta de libertades civiles y la estructura medieval del Estado prusiano. Cornu y Mönke informan que, ante las presiones de los accionistas, Hess rechazó negociar con la «aristocracia del dinero» y renunció al cargo, que fue ofrecido a un desconocido joven llamado Karl Marx[4]. Es muy célebre la carta que Hess escribe a su amigo Berthold Auerbach, en la que habla de la profunda impresión que le causó la figura de Marx[5]. Pero no me voy a ocupar ahora de la rela-

---

[2] En su estudio introductorio a los escritos socialistas de Hess, Auguste Cornu y Wolfgang Mönke dicen que esta colaboración fue más estratégica que ideológica, pues «los jóvenes hegelianos representaban en esencia los intereses de clase de la burguesía» y tenían una orientación «liberal», ya que «no buscaban una transformación radical de las relaciones sociales, sino tan solo la reforma del Estado prusiano». Hess, por el contrario –agregan Cornu y Mönke– tenía una orientación socialista y buscaba «una completa transformación de la sociedad burguesa, lo cual le diferenciaba esencialmente de los jóvenes hegelianos». A. Cornu y W. Mönke, «Einleitung», en M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* cit., p. xxiv. Quien haya tenido la paciencia de leer esta parte del libro, se dará cuenta de que esta apreciación es aplicable quizás a Gans y Strauß, pero en ningún caso a Feuerbach, Bauer y Ruge, quienes defendían una posición republicana, como también lo hizo Marx en un momento temprano de su carrera.

[3] Cfr. V. Weiß, *Moses Hess. Rheinischer Jude, Revolutionär, früher Zionist,* cit., p. 77.

[4] A. Cornu y W. Mönke, «Einleitung», cit.

[5] «Te alegrarás cuando conozcas a un hombre que pertenece a nuestro círculo de amigos, a pesar de que vive en Bonn, donde muy pronto comenzará a enseñar [...].

ción entre Hess y Marx (lo haré en la siguiente parte del libro), sino de los artículos políticos que Hess escribió para *Die Rheinische Zeitung* entre abril y septiembre de 1842. Revisaré algunos de esos artículos para entender cuál era su posición política en aquellos años y luego diferenciarla de las que hemos venido estudiando en esta tercera parte del libro. Me refiero sobre todo a los artículos *Die Tagespresse in Deutschland und Frankreich, Über eine in England bevorstehende Katastrophe* y *Die politischen Parteien in Deutschland,* textos que ejercieron una profunda influencia sobre el joven Marx.

En el artículo publicado el 12 de junio de 1842 titulado *Die Tagespresse in Deutschland und Frankreich*[6], Hess presenta una diferencia en el modo en que franceses y alemanes entienden la libertad de prensa. Recordemos que esta discusión estaba a la orden del día, ya que las autoridades prusianas tenían un ojo puesto en la prensa de oposición (liberal o republicana), a la que amenazaba todo el tiempo con la censura. ¿Qué puede ser la libertad de prensa en una región como Alemania, marcada por la Reforma protestante y no por la Revolución francesa? Hess dice que mientras en Francia la libertad es valorada en términos prácticos, en Alemania es valorada en términos teóricos. Esto es claro, teniendo en cuenta que Alemania es la cuna es la Reforma, cuyo descubrimiento fundamental fue la *libertad de la razón,* según mostraba Hegel. En Francia, por el contrario, cuna de la Revolución, es la traducción práctica de las ideas lo que más se valora[7]. De

---

Esta es una visión que me ha conmovido, a pesar de pertenecer al mismo campo, y que ha dejado sobre mí una impresión de gran efecto. Imagínate conocer al más grande, quizás al único filósofo vivo, que pronto hará su entrada en el mundo público (con sus escritos y su cátedra) y atraerá sobre sí los ojos de toda Alemania. Por su tendencia y por su educación filosófica va más allá no solo de Strauß sino de Feuerbach, y esto último significa mucho […]. El doctor Marx, así se llama mi ídolo, es todavía un hombre joven (de 24 años a lo sumo) que dará al golpe final a la religión y la política medieval. Él combina la más profunda seriedad filosófica con el humor más agudo. Imagínate a Rousseau, d'Holbach, Lessing, Heine y Hegel unidos en una sola persona –digo unidos y no sumados– y tendrás ahí al doctor Marx». Citado por A. Cornu y W. Mönke en «Einleitung», cit., p. xxiv.

[6] *Los diarios en Alemania y Francia.*

[7] Hess dirá que estas dos revoluciones, la alemana (espiritual) y la francesa (política), que buscaban liberar al hombre de las cadenas del Antiguo Régimen, se realizaron por separado. Lo cual trajo como consecuencia que los logros de una no se articularon con los de la otra. Del lado francés se hizo hincapié en la emancipación política, desatendiendo la libertad de pensamiento; del lado alemán se enfatizó la emancipación del espíritu, desatendiendo la libertad social. Esto hizo que mientras que en Alemania triunfara el absolutismo de la Iglesia, en Francia lo hiciera el absolutismo del Estado. Ha llegado la hora de unificar ambas conquistas para combatir las *dos caras del absolu-*

todo esto saca Hess dos consecuencias: la primera es que la censura de prensa contradice al «espíritu alemán», pues atenta contra los valores básicos de la Reforma (posición defendida también por Ruge); y la segunda, que los alemanes son un pueblo «teórico», que carece de vocación práctica, lo cual les incapacita para realizar las ideas de libertad proclamadas por la Revolución francesa. Se hace necesario, por tanto, que Alemania pase de la teoría a la praxis, si es que quiere ponerse en el nivel de Francia e Inglaterra, países que han realizado la Modernidad de diferentes maneras. En Francia mediante la revolución política, en Inglaterra mediante la industrial. Si desea ponerse en ese nivel, Alemania tendrá que hacerlo sin traicionar lo que tiene de propio, esto es, el espíritu revolucionario de la reforma:

> De esto se sigue necesariamente que la prensa en Alemania no parte de la praxis, sino de la teoría, pues en Alemania la verdad se ancla solo en la teoría, en los espíritus. Solo la idea concebida, no la idea realizada, es reconocida aquí como verdad. Nadie que conozca los asuntos de Alemania pone en duda que los alemanes son consecuentes y claros en la teoría, más que ninguna otra nación, y que en la praxis son inconsecuentes, errantes y confusos […]. En un lugar donde el progreso práctico carece de bases históricas y populares, en donde ni el poder jurídico ni la educación política ofrecen garantía para este progreso, en un lugar semejante es más útil y práctico el conocimiento de la teoría, la educación de los espíritus […]. Si se quiere tomar como ejemplo la libertad de prensa que rige en Francia, entonces esa libertad sería ilusoria y todavía más opresiva que la censura. Porque el censor, al menos, es alemán y conoce la «peligrosidad» que puede llevar consigo la teoría […]. Los alemanes no están acostumbrados a tomar sus ideas del afuera *(Außen),* sino que las desarrollan desde adentro *(Innen),* de modo que una ley de prensa que les pide ajustarse a lo establecido, como ocurre en Francia, significa para los alemanes una prohibición del pensamiento libre[8].

Ya vimos cómo Hess había presentado estas ideas en su libro *Die europäische Triarchie,* donde mostraba que el movimiento de las ideas en Europa se dirige hacia la libertad, tal como viera Hegel, pero asumiendo *diferencias nacionales.* Los tres mayores países de Europa, Francia, Inglaterra y Alemania, tomaron diferentes caminos hacia la libertad moderna. Hess

tismo y esta será, precisamente, la tarea del socialismo. Cfr. M. Hess, *Philosophie der Tat,* cit., pp. 220-221.

[8] M. Hess, *Die Tagespresse in Deutschland und Frankreich,* cit., pp. 182-183.

piensa que se hace necesaria una articulación entre las tres grandes revoluciones desplegadas por la Modernidad (la política en Francia, la económica en Inglaterra y la teórica en Alemania) para que esa libertad se concretice. Solo que para 1842 Hess parece estar convencido de que tal articulación no puede ser realizada por el Estado, como aún creía en *Die heilige Geschichte der Menschheit.* La apuesta parece ser ahora por un movimiento de carácter social que exceda al Estado y sea capaz de movilizar a Europa entera. Lo mejor de Francia, Alemania e Inglaterra deben converger para avanzar hacia la «filosofía del acto» *(Philosophie der Tat)* y realizar por fin en clave social los ideales políticos de la Revolución francesa. Como también lo verá Marx, el objetivo de la lucha política es el establecimiento de un nuevo «orden mundial» *(Weltordnung),* de una comunidad política universal que vaya más allá de las naciones, en la que el hombre se reconcilie de forma inmediata con su propia esencia genérica.

Esta opinión se fortalece en el artículo del 26 de junio de 1842 titulado *Über eine in England bevorstehende Katastrophe*[9], en el que Hess reflexiona sobre el «lado oscuro» de la Revolución industrial inglesa. Allí anuncia que «la necesidad sin límites del pueblo inglés parece haber conducido antes de lo esperado hacia una catástrofe cuyas consecuencias no solo repercutirán en Gran Bretaña, sino en el resto de Europa»[10]. El tono es apocalíptico, muy similar al adoptado por Engels en su libro *Die Lage der arbeitenden Klasse in England,* escrito tres años más tarde[11]. Hess describe con tonos sombríos el sufrimiento de la clase trabajadora explotada en las fábricas inglesas, situación que no puede ser corregida mediante ninguna reforma política. Da igual si el «pauperismo» es abordado desde la perspectiva de los *tories* o de los *whigs,* porque nada es posible hacer desde los parámetros de la política inglesa. ¿Por qué no? Porque esos parámetros favorecen que la explotación de los trabajadores se despliegue sin restricción alguna del Estado. Hess dice que Inglaterra se halla atravesada por una contradicción social que funciona como una bomba de relojería: la oposición entre la «aristocracia del dinero» y el «pauperismo». Nótese aquí el movimiento conceptual de Hess: la «división de poderes» de la sociedad moderna entre el Estado y la sociedad civil ha fracasado, debido a que el pauperismo no ha podido ser controlado por el Estado, tal como esperaba Hegel. Las dinámicas salvajes de la sociedad civil –que arrastran

---

[9] *Una catástrofe inminente en Inglaterra.*

[10] M. Hess, *Über eine in England bevorstehende Katastrophe,* cit., p. 183.

[11] Ya veremos en la última parte del libro como el propio Engels reconoce haber sido conducido por Hess hacia el socialismo justo por esos años.

hacia la pobreza a miles de trabajadores– amenazan con inundar a toda la sociedad, lo cual significa que la lógica del mercado se «devuelve» contra el Estado y torna impracticable su gestión de la economía. Por primera vez, Hess le da un nombre específico a esta lógica del mercado: el *capitalismo.*

> Las causas objetivas que han conducido a la catástrofe inglesa las conoce todo el mundo, y quisiéramos insistir en que esas causas no son políticas. La industria ha pasado de las manos del pueblo hacia las máquinas de los capitalistas; el comercio, practicado hasta ahora en pequeña escala, pasa a estar en manos de empresarios capitalistas o de especuladores financieros […]. Todos estos fenómenos que existen sobre todo en Inglaterra son la causa, no única, pero si principal, de la catástrofe que se avecina. Esta causa no es política, sino social[12].

Hess dice que el problema básico de las sociedades modernas es el «pauperismo», fenómeno causado por el modo en que la economía y el comercio han sido entendidos por el liberalismo inglés. Es un problema «social» que no puede ser resuelto con herramientas «políticas», es decir, que no se trata de mejorar las leyes, de ofrecer mayor protección jurídica a los trabajadores o mayores derechos, como esperaba Gans, sino que la solución a este problema exige decisiones radicales. Hess no habla todavía de «socialismo», pero su apuesta es diferente a la que Marx tenía en aquel mismo año cuando asumió la dirección del *Rheinische Zeitung.* Mientras que Marx quería promover una transformación republicana de las instituciones de Prusia y criticaba las ideas socialistas, Hess creía que el republicanismo es insuficiente. El filósofo judío ya veía en 1842 lo que Marx empezaría a vislumbrar apenas un año más tarde. Ya veremos cómo la influencia de Hess será tan determinante como la de Feuerbach en los textos escritos por Marx durante su retiro en Kreuznach.

En el artículo del 11 de septiembre titulado *Die politischen Parteien in Deutschland*[13], Hess levanta un mapa de las diversas posiciones políticas existentes en Alemania, mostrando que ninguna de ellas puede afrontar con éxito el problema del pauperismo. ¿Cuáles son esos «partidos políticos»?[14]. En primer lugar, el «partido reaccionario medieval», al que se re-

---

[12] *Ibid.,* p. 185.

[13] *Los partidos políticos en Alemania.*

[14] En realidad, no son «partidos políticos» tal como los entendemos hoy, porque la oposición política organizada no era permitida en la monarquía absolutista de Prusia, y ni siquiera se habían diferenciado entre sí las diferentes posiciones ideológicas.

fería Ruge en sus críticas al romanticismo. Aquí se incluye a los escritores románticos de ascendencia católica (como Schlegel por ejemplo), pero también a los pietistas protestantes, es decir, aquellos «gnósticos» contra los que luchaba Feuerbach. Lo que caracteriza a este partido es la «exaltación sentimental» *(Gefühlschärmerei)* que viene unida con la mística, así como la desconfianza frente a las normas racionales y su preferencia por la «genialidad» y la «arbitrariedad» subjetivas, que ellos presentan como una legítima reacción contra el «frío y sobrio» siglo XVIII[15]. Luego habla Hess del «partido constitucional liberal» vinculado al liberalismo sureño *(süddeutsche Liberalismus),* que goza de una base social mucho más amplia, pero sin que haya logrado conquistar el corazón del pueblo. Este partido liberal busca realizar las ideas de la Revolución francesa en Alemania sobre la base de la división de poderes, como si este programa fuera todavía válido. Pero esto es, precisamente, lo que Hess desmiente. Su tesis es que el programa liberal es anticuado porque pertenece a los desafíos del siglo XVIII, pero no corresponde a los propios del siglo XIX:

> Al siglo XIX le está reservada la emancipación de todo el pueblo; apenas ahora es visible que el poder de la mayoría no significa el poder del pueblo. Que el Estado debe ser uno y no dividido *(geteilt),* si es que quiere representar los intereses generales. El siglo pasado quedó apresado en la unilateralidad *(Einseitigkeit)* que es ahora plenamente sentida, después de que las teorías sobre la Revolución de Julio fracasaron [...]. Ahora el mundo está inquieto, pero son otras ideas diferentes a las invocadas por la Revolución de Julio las que esperan ser realizadas [...]. Nadie pensaba hasta hace poco que las instituciones republicanas de nuestra época fracasaran ante la miseria que vive una gran parte de nuestra sociedad, a la que se le niega toda posibilidad de desarrollo. El pauperismo, el empobrecimiento del pueblo, ha llamado la atención apenas en el tiempo más reciente y les ha dado a las aspiraciones de la época una nueva y peculiar dirección. Uno siente que los esfuerzos que se hicieron hasta ahora resultaron insuficientes para sacar a la mayoría de los hombres de una situación equivalente a la de la esclavitud[16].

Estas son palabras claras. Los ideales de la Revolución francesa que desembocaron en los levantamientos de julio de 1820 en Alemania son in-

---

[15] M. Hess, *Die politischen Parteien in Deutschland,* en A. Cornu y W. Mönke (eds.), *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* cit., p. 190.

[16] *Ibid.,* pp. 191-192.

capaces de superar la esclavitud fáctica en la que ha desembocado el desarrollo industrial en países como Inglaterra. Por ello, la apuesta política de Hess no es por el republicanismo, ni en la versión constitucionalista de Gans y Strauß, ni en la versión ilustrada de Bauer, pero tampoco en la versión democratista y plebeya de Marx y Ruge. El republicanismo en todas sus versiones ha fracasado, porque ha demostrado ser incapaz de contener el avance del pauperismo. La división de poderes que plantea el Estado republicano (equilibrio entre poderes y contrapoderes) es un juego peligroso porque abre la puerta al despliegue de los intereses particulares de los capitalistas, echando por la borda los intereses generales de toda la sociedad. ¿Qué hacer entonces?

El 6 de diciembre de 1842 Hess decide renunciar definitivamente al *Rheinische Zeitung* y marchar hacia París, en busca quizá de un contacto más intenso con el socialismo francés. Pero antes de ello entabló amistad con el editor Julius Fröbel, un simpatizante de la izquierda hegeliana que acababa de renunciar a su cátedra en la Universidad de Zúrich para dedicarse al negocio editorial. Föbel invitó a Hess a que publicara sus escritos en un proyecto junto con Georg Herwegh: la revista *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz.* Allí publicó Hess tres artículos que tendrían una gran influencia sobre Marx y que marcarían su distancia frente a los jóvenes hegelianos de Berlín. El primero de ellos es una reseña del libro *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich* escrito por Lorenz von Stein en 1842, un noble alemán que estudió en París y conoció el socialismo francés. El libro presenta una mirada bastante crítica, ya que está pensado como una «advertencia» a las autoridades prusianas sobre lo que podría ocurrir si estas nefastas ideas socialistas se propagan[17]. Es una ironía que el libro fuera tan apreciado por los intelectuales germanoparlantes que deseaban conocer más de cerca el socialismo, ya que era el primer texto que circulaba en Alemania sobre el tema. De hecho, Marx mismo conoció las ideas socialistas a través del libro de Stein.

La reseña de Hess, titulada *Sozialismus und Kommunismus,* trata de mostrar que la visión ofrecida por Stein es completamente distorsionada. Le molesta sobre todo la tesis según la cual, el reclamo de igualdad que levantan los socialistas es una «cuestión del estómago» que se resuelve con

[17] Cornu y Mönke informan que Lorenz von Stein era en realidad un espía del gobierno prusiano, que informaba sobre las actividades subversivas de los exiliados alemanes en París. Por eso califican el libro como el primero de una serie de «ataques reaccionarios» contra el socialismo en Alemania. Cfr. A. Cornu y W. Mönke, «Einleitung», cit.

políticas ilustradas. Hess quiere mostrar que el socialismo no obedece solo a un reclamo subjetivo («tengo hambre»), sino que tiene una *dimensión objetiva.* El socialismo es una *tendencia de la historia,* tal como se mostró en *Die heilige Geschichte.* La historia de la humanidad se mueve hacia la unidad de todas las cosas, es decir, hacia la *superación del dualismo.* En esa dirección unitaria y antignóstica marcha también el socialismo, ya que su objetivo es superar todos los dualismos que quedan en el mundo. Dice Hess que «el siglo anterior no realizó todavía el principio básico de la Modernidad, la unidad absoluta de todo lo vivo, a pesar de que haberse posicionado críticamente frente a la organización medieval de la vida, es decir, frente al Estado y la Iglesia. Pero en tanto se limitó a ofrecer ilustración *(Aufklärung)* sobre la religión y la política, dejó intocada la base social de los dualismos y se contentó con criticar los "excesos" del Estado y de la Iglesia»[18]. Es decir, que el proyecto de la Ilustración fue ante todo un movimiento del «pensamiento», orientado hacia la corrección de nuestro conocimiento sobre las cosas, pero no tanto hacia la *intervención* sobre las cosas. Ni siquiera el mayor intento de pasar de la teoría a la praxis, la Revolución francesa, fue suficiente para superar el dualismo. Al contrario, como efecto de la Revolución francesa se introdujo un nuevo dualismo que marca a las sociedades modernas: la oposición entre la «aristocracia del dinero» y el «pauperismo». Y como dijo Hess en sus artículos anteriores, el republicanismo y el liberalismo no tienen las herramientas para combatir este dualismo básico de la Modernidad. ¿Podrá hacerlo quizá el socialismo?[19].

Hess defiende la tesis de que el «espíritu de los tiempos modernos» tiende hacia la *superación del dualismo.* Por eso busca establecer un vínculo orgánico (una especie de «alianza espiritual») entre la filosofía social francesa y el idealismo alemán. Fichte, Schelling y Hegel en Alemania serían figuras análogas a Saint-Simon, Fourier y Proudhon en Francia. ¿Qué es lo que une a pensadores tan diferentes? Según Hess, ambas tradiciones filosóficas tienen algo en común: la búsqueda de la unidad absoluta entre los contrarios que han desgarrado a la humanidad. Ya lo mostraba en su

---

[18] M Hess, *Sozialismus und Kommunismus,* en A. Cornu y W. Mönke (eds.), *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* cit., p. 98.

[19] Hess utiliza alternativamente las palabras «socialismo» y «comunismo» para designar una misma apuesta política. Y si hay diferencia entre ellas, se trata de una cuestión de *acento:* mientras que «socialismo» hace referencia a la organización de la vida laboral, «comunismo» tiene que ver con la organización de la vida social. Pero ambas palabras comparten el mismo principio. Ya se dijo antes que para ese momento (lo que Koselleck llama la *Sattelzeit*), tales palabras no se habían convertido todavía en «conceptos fundamentales» *(Grundbegriffe)* de la política.

primer libro *Die heilige Geschichte der Menschheit:* la historia de la humanidad no es otra cosa que la historia de la oposición del espíritu consigo mismo. Oposición que parece estar llegando a su fin en la medida en que el espíritu se hace consciente (a través de la *Aufklärung*) de su propia historia desgarrada. En Francia y Alemania, esta conciencia se ha expresado de forma similar: «Por medio de Fourier y Hegel quisieron el espíritu francés y el alemán elevarse hacia un punto de vista absoluto en el que la libertad personal y la igualdad absoluta de todos en la sociedad no están en contradicción, sino que ambos son momentos complementarios, expresión de uno y el mismo principio: la unidad absoluta de todo lo viviente»[20]. Esto quiere decir que tanto en Francia como en Alemania se ha pensado una nueva sociedad en la que la libertad subjetiva y la igualdad social no sean principios contradictorios. Solo que mientras que los franceses han llegado a ese camino a través del socialismo, los alemanes lo han hecho a través del ateísmo:

> Sin la igualdad absoluta, sin el comunismo francés, de un lado, pero sin la libertad absoluta, sin el ateísmo alemán, del otro, pueden realizarse efectivamente ni la libertad personal, ni la igualdad social [...]. Así como en el comunismo no es pensable la religión porque esta encarna el principio de la contradicción y de la no libertad, tampoco en el ateísmo es pensable la política[21].

La tesis de Hess es entonces que el socialismo francés y el idealismo alemán son expresiones de un momento histórico (la Modernidad) en el que el «espíritu humano» empieza a tomar «conciencia de sí», esto es, conciencia de la alienación histórica en la que ha tenido que vivir hasta el momento. Esto pareciera indicar que Hess ha leído muy bien a Feuerbach, cuyo libro *Das Wesen des Christentums* estaba ya circulando en su segunda edición. La Modernidad sería el punto crucial de la historia, ya que por primera vez los hombres se dan cuenta de que han vivido sometidos a un mundo de ilusiones teológicas. Tal dominación ha sido desafiada desde dos frentes distintos: el «frente alemán» que se rebeló contra el absolutismo espiritual de la Iglesia con la Reforma protestante de Lutero, y el «frente francés» que se rebeló contra el absolutismo político del Estado con la Revolución de 1789. Las dos columnas del Antiguo Régimen (la Iglesia y el Estado) han empezado a tambalearse en el mundo moderno, pero toda-

[20] *Ibid.,* p. 201.
[21] *Ibid.,* p. 202.

vía se resisten a caer. Y es sobre esta crisis terminal que crecen las dos corrientes de la filosofía moderna que se rebelan contra el absolutismo: el idealismo alemán (en cabeza de Hegel) y el socialismo francés (en cabeza de Proudhon). Ambas corrientes tienen en común, como decíamos, la lucha contra el dualismo. La meta del socialismo sería entonces *la misma* del idealismo: acabar con la separación histórica entre la esencia y la existencia del hombre y crear una sociedad en la que no exista más división entre lo individual y lo general. Este es el proyecto de Hegel, seguido luego por Feuerbach, pero también es el proyecto de Saint-Simon, seguido luego por Fourier y Proudhon.

No hay rastro alguno de que para este momento Hess haya leído al Feuerbach «sensualista» de las *Vorläufige Thesen* (publicado en 1843) como sí lo haría Marx en su retiro de Kreuznach[22]. Da la impresión de que Hess lee a Feuerbach desde el idealismo de Hegel, pues sigue creyendo que la historia es la historia de la «conciencia» que se desenvuelve a sí misma y se hace autoconsciente en el hombre. De ahí que el socialismo es presentado como una «conquista del espíritu humano» que tiene connotaciones morales. Hess dice que el objetivo final del comunismo es la realización de una «ética filosófica» que privilegia la libre actividad humana *(die Tat)* como medio para lograr la felicidad[23]. Este lenguaje idealista (que tanto fastidiará luego a Marx) es muy claro en los textos que Hess escribió para la revista *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*[24].

---

[22] Hess podrá ser ciertamente el «padre político» de Marx, pero Marx es una cabeza filosófica mucho más lúcida que Hess, como veremos en la última parte del libro.

[23] Esta «ética filosófica» tiene como referente principal a Spinoza, quien es presentado por Hess como el padre de la «filosofía del acto». Se refiere probablemente a la noción espinosiana de *conatus,* la potencia que nos empuja a actuar y crear las cosas. Lo que vale éticamente no es entonces el producto, sino la acción *(Tat)* que nos lleva a producirlo. Dice Hess que la ética de Spinoza fue olvidada por mucho tiempo, hasta que finalmente fue retomada por Babeuf, el primer comunista francés. *Ibid.,* p. 221.

[24] En *Philosophie der Tat* se utiliza todo el tiempo el lenguaje de la filosofía especulativa: «La diferencia entre la historia de la humanidad y la historia natural es, en sentido estricto, que en la naturaleza toda autolimitación del espíritu fija una oposición que permanece siempre la misma, mientras que en la humanidad cada autolimitación del espíritu es una etapa de desarrollo *(Entwicklungsstufe)* y es, por tanto, superada. La verdadera historia del espíritu comienza cuando toda determinación de la naturaleza desaparece, el espíritu se desarrolla, la autoconciencia madura y los actos espirituales son claramente reconocidos […]. El punto medio entre la libertad social y la espiritual es el “conocimiento de Dios”, como dijo Spinoza, o la autoconciencia del “espíritu absoluto”, como incorrectamente lo dice Hegel. Es la conciencia que toma el espíritu de la igualdad consigo mismo, su devenir en otro y la superación de la determinación de la naturaleza por la autodeterminación». M. Hess, *Philosophie der Tat,* cit., pp. 223-224.

La miseria de los nuevos filósofos

El más famoso de estos artículos, sin duda el de mayor sustancia filosófica, es el titulado *Philosophie der Tat,* que Hess anuncia como preludio de una obra filosófica mayor que jamás escribió. No voy a analizar el modo en que Hess funda su «filosofía del acto» en una interpretación de Descartes (ya hablamos de esto en la primera parte del libro), sino que me interesa examinar la lectura de la noción feuerbachiana de ser genérico que aquí se ofrece. Acabamos de ver que esa lectura de Feuerbach es presentada en el lenguaje de la *filosofía especulativa* que tanto abominaba el propio Feuerbach. Y es precisamente desde aquí que se interpreta la noción de «ser genérico»:

> En el individuo humano se hace realidad la autoconciencia del hombre. El individuo es la única realidad de la Idea; solo en él puede la vida llegar a la autoconciencia, puesto que es imposible concebir ninguna identidad, ningún «yo» separado del hecho *(Tat).* Lo universal es por tanto irreal, es solo una abstracción del individuo [...]. La Idea vital en general, la ley eterna, el «espíritu absoluto», el «espíritu del mundo», «Dios», o como quiera que se llame lo universal, es tan solo un intercambio, una transformación que se lleva a cabo en el individuo, o mejor aún, en una cadena infinita de individuos que se autotransforman y autogeneran *(Sichselbsterzeugen)* de forma real. Con otras palabras, lo universal proviene de la autoconciencia de los individuos, y el hombre que se reconoce a sí mismo en esta universalidad, es su realidad más alta y perfecta. Esto no es nada nuevo, sino que ha sido descubierto por los filósofos, sobre todo por los nuevos[25].

Los «nuevos filósofos», pero en particular Feuerbach, han mostrado que el «ser genérico» no tiene realidad alguna, pues solo se hace presente a través de la vida histórica de los individuos. No hay en Feuerbach, como vimos, ningún amago de hipostasiar al ser genérico. Este hace referencia a la «esencia» del hombre, pero tal esencia no tiene un estatuto ontológico *diferente* al que tiene la existencia social de los individuos históricos. Lo que ocurre, dirá Hess, es que esta «esencia humana» es en sí misma *contradictoria.* El camino que deben seguir los individuos reales para llegar a la autoconciencia (es decir, para entender que son «humanos») es de

---

[25] *Ibid.,* p. 212.

carácter *dialéctico.* Para poder ser conscientes de su naturaleza universal, los humanos deben primero vivir en una mentira. Deben atravesar por el manto de la ilusión religiosa y creer que su verdadera esencia está por fuera de ellos[26]. Hess dice que tal situación no será cancelada en el ámbito de la «conciencia», sino en el ámbito de la «acción». Con todo, queriendo hablar de la historia de los actos humanos (realizados por individuos sintientes), Hess habla en realidad de la *historia de la conciencia de sí* que alcanzan estos individuos: «Toda nuestra historia hasta el momento no ha sido más que una mentira necesaria [...]. El espíritu se desarrolla en contradicción consigo mismo. La historia, que no es otra cosa que el desarrollo del Espíritu, no pudo sino expresarse a través de la contradicción»[27]. Ahora bien, si «la historia no es otra cosa que la historia del Espíritu», resulta claro que la noción de ser genérico es interpretada por Hess desde una clave hegeliana. El vocabulario de la filosofía especulativa no ha sido abandonado. No entiende Hess que ese «acto» sea un producto de la conciencia (como deja ver en su interpretación de Descartes), sino de los individuos que reproducen su *vida material.*

Da la impresión de que, para este momento (1843), Hess habla un lenguaje político similar al de su colega Bruno Bauer, para quien la autoconciencia es una tarea *individual* que debe ser conquistada por méritos propios. Como ya vimos antes, Bauer no entiende la libertad como derivada de algún tipo de acción colectiva (la «masa»), sino como prerrogativa de aquellos individuos capaces de trascender sus apetitos egoístas y elevarse a la universalidad del pensamiento mediante la crítica. Pero debemos entender que Hess se aparta radicalmente de Bauer, pues, al igual que Feuerbach, piensa que la autoconciencia radica en saber que el individuo no es nada por sí mismo (como decía Stirner), sino que *necesita de la humanidad,* de los lazos comunitarios para poder *existir.* Bauer piensa equivocadamente que el despliegue de la libertad individual es posible sin que se al-

---

[26] Aquí el lenguaje de Hess es feuerbachiano y tiene una clara orientación política: señalar el vínculo entre la religión y la política (el Estado confesional prusiano) que está en la base del *absolutismo teológico.* «La conciencia teológica es la gran mentira, el principio de toda servidumbre y del dominio *(Herrschaft)* al que nuestra sociedad está sometida, hasta que ella no tome conciencia de sus propios actos. Actualmente la conciencia teológica se vincula con los poderes materiales establecidos, con las instituciones que ella misma ha creado, para combatir la libre actividad del espíritu». *Ibid.,* p. 213. Con todo, y como hemos venido mostrando, Hess y los demás jóvenes hegelianos terminarán sustituyendo el absolutismo teológico del Antiguo Régimen por el absolutismo antropológico de la *Aufklärung.*

[27] *Ibid.,* p. 216.

cance al mismo tiempo la igualdad social[28]. Y recordemos que alcanzar el balance entre estos dos elementos es la tarea que Hess le asigna al socialismo del siglo XIX[29]. Bauer continuaría creyendo que las tareas del siglo XVIII siguen siendo válidas para el siglo XIX. No entiende que, si bien la Revolución francesa liberó al individuo de las cadenas a las que le sometió el Antiguo Régimen –y en este sentido representó un gran progreso de la humanidad–, dejó sin embargo por resolver el problema de la igualdad social. Promovió la *libertad subjetiva,* pero a costa de la *igualdad objetiva*[30]. Dejó intactos, por ello, los dualismos teológicos provenientes del Antiguo Régimen. No es extraña entonces la distancia crítica que Hess mantiene con los jóvenes hegelianos y que había sido presentada ya desde su libro *Die europäische Triarchie,* publicado en 1841:

> Los jóvenes hegelianos, tan paradójico como pueda sonar, se encuentran atrapados aún en la conciencia teológica. Pues, aunque vieron en el espíritu absoluto de Hegel la réplica *(Nachbildung)* del Dios cristiano, aunque abandonaron el *Juste-Milieu-Politik* propio de la restauración hegeliana, aunque negaron incluso el dualismo, todavía conti-

---

[28] Esta discusión es de la mayor importancia, porque muestra el carácter contradictorio de la Modernidad, exhibiendo las diferentes líneas que la constituyen. De un lado, la Modernidad ha liberado a los individuos de las cadenas que lo atan al clan, la etnia, la familia, la iglesia, etc., favoreciendo el desarrollo de la individualidad. Del otro, la Modernidad proclama el carácter normativo de la igualdad como medio para realizar la libertad. Pero estas dos líneas no trabajan en conjunto, sino que parecen apuntar en direcciones diferentes. Uno de los más fuertes antagonismos entre los jóvenes hegelianos fue precisamente este: mientras que unos como Bauer y Stirner enfatizaron el valor de la individualidad, otros como Hess y Marx enfatizaron el valor de la comunidad. Ninguno de estos sectores disponía para ese momento de un lenguaje político capaz de mostrar que la función del Estado es precisamente esta: tratar de articular estas dos líneas en una sola dirección.

[29] Esta idea se halla en la base de las críticas que luego dirigirá Marx contra Bauer en *Zur Judenfrage.*

[30] Hess repite aquí un argumento presentado ya en sus escritos anteriores: las instituciones republicanas, resultantes de la Revolución francesa, son insuficientes para enfrentar las tareas propias del siglo XIX. «La revolución ha dejado intacto el dualismo, tanto el espiritual como el social. Tanto la revolución alemana como la francesa han dejado todas las cosas como estaban [...]. ¿Qué hizo la Revolución [francesa]? Su libertad y su igualdad, sus derechos humanos abstractos, fueron solo la otra cara de la servidumbre. La otra cara de la oposición, el individuo abstracto, obtuvo el predominio, sin haberse cancelado la oposición entre señorío y dominio *(Herrschaft und Knechtschaft)* [...]. Los tiranos desaparecieron, pero la tiranía persiste». *Ibid.,* p. 217. Todas estas ideas políticas de Hess serán muy pronto retomadas por Marx.

> núan oponiendo el «individuo» al Estado, llegando a lo sumo hasta la anarquía del liberalismo, es decir, a la ausencia de límites a través de la cual caen nuevamente en la conciencia teológica[31].

Esta crítica, que no solo vale para Bauer, sino también para Stirner, está en la base de la distancia que tomará Marx contra el grupo berlinés de «Los Libres» y que se fortalecerá luego con *La ideología alemana.* Aunque para ese momento no había sido publicado *Die Einzige und sein Eigentum,* Hess rechaza el anarquismo. Reconoce que la anarquía es un momento necesario del ateísmo y el comunismo, puesto que ambas tendencias niegan el orden establecido. Pero de ello *no se sigue* que la negación sea un fin en sí misma, el objetivo final de la política, como piensan los anarquistas: «La anarquía, a la que remiten tanto el ateísmo como el comunismo, la negación del dominio *(Herrschaft)* tanto espiritual como social, pareciera inicialmente como la destrucción de toda determinación real. Pero en realidad lo que niega la anarquía es tan solo la determinación externa de la libertad, el dominio de unos hombres sobre otros. La autodeterminación no es negada aquí, sino es más bien su negación la que debe ser cancelada [“negación de la negación”]. La anarquía operada aquí por el espíritu es solamente la negación de los límites de la libertad, no la libertad misma, puesto que los límites impuestos por el espíritu constituyen el contenido de su actividad libre»[32]. En este sentido, se equivoca Bruno Frei al suponer que Hess «coquetea» con el anarquismo[33]. La apuesta del filósofo judío no es por el anarquismo, sino por el socialismo, cuyo objetivo es superar la contradicción entre el particularismo anarquista y el universalismo abstracto, avanzando hacia una reconciliación de la vida individual con la vida colectiva. Esto se logrará rompiendo el vínculo entre la religión y la política, es decir, combatiendo los fundamentos teológicos del Estado prusiano. Solo superando este *dualismo* –dejado intacto por la Revolución

---

31 *Ibid.,* p. 219.

32 M. Hess, *Sozialismus und Kommunismus,* cit., p. 222.

33 Cfr. B. Frei, *Im Schatten von Karl Marx,* cit., p. 19. Como si estuviera pensando en Stirner (aunque en realidad habla de Proudhon) dice Hess lo siguiente: «Veamos cómo los anarquistas no tienen plena conciencia de lo que quieren. Los individuos libres salidos de la revolución no han entendido sus limitaciones, sino su falta de límites *(Schrankenlosigkeit);* no su autodeterminación, sino su indeterminación *(Unbestimmheit).* No han entendido que la verdadera negación de la determinación desde afuera es la autodeterminación desde adentro. La consecuencia es que no se llegó a la superación de los límites externos y que la anarquía desembocó en su contrario, el señorío del uno *(Das Eine)* sobre los demás». M. Hess, *Philosophie der Tat,* cit., p. 223.

francesa–, será posible avanzar hacia lo que Feuerbach denominase la «emancipación humana».

Ahora bien, es necesario decir que la apuesta política de Hess tiene reservas, porque no todo proyecto que se llame a sí mismo «comunista» es visto por él como emancipatorio. Uno de los problemas abordados en su artículo *Philosophie der Tat* –y que luego tendría influencia sobre Marx– es la herencia cristiana de algunas tendencias comunistas en Alemania y Francia. Se refiere inicialmente a los levantamientos estudiantiles de las *Bürschenschaften* –que ya mencionamos antes–, pero es probable que piense también en figuras como Wilhelm Weitling, exiliado alemán quien desde 1836 había fundado en París la «Liga de los Justos»[34]. Hess dice que estos socialistas no son más que «buenos cristianos», que el saint-simonismo francés es una «imitación de la jerarquía» y que Proudhon representa el «más rudimentario *(Roh),* abstracto y monacal de todos los comunismos cristianos»[35]. ¿A qué se deben estas críticas? Al hecho de que ninguno de estos «comunismos cristianos» logra socavar el dualismo metafísico sobre el que se asienta el régimen de la Restauración:

> Es correcto: el cristianismo es la religión verdadera y la monarquía es la cima de todas las formas de Estado. Con otras palabras: la religión y el Estado absolutos no son otra cosa que el absolutismo del cielo y la tiranía sobre los esclavos. El dominio *(Herrschaft)* y su contrario, la servidumbre, constituyen la esencia de la religión y la política, y cuanto más perfecta sea la forma en que esta esencia se manifieste, más perfecto será también el dominio de la religión y la política. En la religión y la política absolutas, uno solo es señor de todos. Esta totalidad se muestra como la negación de todo lo individual. Ante Dios y el monarca desaparecen todas las existencias[36].

Hess piensa, sin embargo, que este dualismo fomentado por el maridaje infernal entre el Estado prusiano y la religión protestante ya no puede prolongarse mucho tiempo. Es la ley de la dialéctica: la tensión entre la esencia y la existencia del hombre, diagnosticada por Feuerbach, tendrá que resolverse pronto. La Modernidad ha hecho indetenible el proceso de la autoconciencia, el «retorno» del hombre sobre sí mismo. Pero este re-

---

[34] Sobre la figura de Weitling, véase W. Seidel-Höppner, *Wilhelm Weitling (1808-1871). Eine politische Biographie,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2014.

[35] *Ibid.,* pp. 214 y 218. Esta misma expresión «rudimentario» *(Roh)* será usada por Marx para referirse al «socialismo utópico».

[36] *Ibid.,* p. 217.

torno exige la acción *(Die Tat),* pues no basta solo tomar conciencia de la esclavitud fomentada por el absolutismo teológico, sino que es necesario combatirla. Hay que pasar de la teoría a la praxis. Y el «verdadero socialismo», despojado de toda herencia teológica, de todo dualismo metafísico, es el único camino viable para ello. Ya sabemos que el «verdadero socialismo» de Hess supuso tan solo la *reocupación* antropológica del viejo absolutismo teológico.

Pasemos a considerar el artículo *Die eine und ganze Freiheit*[37], publicado por la revista *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiß,* en donde Hess presenta el célebre tema de la «superación» de la filosofía, más tarde retomado por Marx. Su argumento es que la filosofía alemana ha experimentado una transformación durante «los últimos dos años que no solo ha hecho época en la historia de la filosofía, sino también en la historia mundial»[38]. Se refiere con ello a los jóvenes hegelianos. No menciona a ninguno en particular, pero habla en general de aquellos «jóvenes filósofos que ya no se satisfacen más con entender la realidad, sino que han tenido el valor y la voluntad de realizar ese concepto»[39]. Ya lo hemos dicho en la primera parte: los jóvenes hegelianos «sacan» la filosofía de los recintos universitarios y la hacen circular por medios públicos como la prensa. Hess piensa que este gesto de «hacer pública» la filosofía es muy valioso y aprecia el trabajo adelantado por Ruge al frente de sus periódicos de oposición, que le dieron «voz» a los jóvenes hegelianos. Pero le parece que todo este esfuerzo no es todavía suficiente. ¿Por qué razón? Porque ha surgido un nuevo público que ya no es la clase media lectora de periódicos y ansiosa de novedades a la que se dirigía Marx en 1842. Ahora es el pueblo el que *solicita* la filosofía. No basta con realizar conquistas en el terreno de la «libertad de pensamiento», en el que los jóvenes hegelianos consiguieron muchas cosas. Ahora se trata de conquistar la «libertad social», terreno en el que los franceses han avanzado más que los alemanes. Si la cuestión que ocupa a la filosofía es el de la libertad, entonces el pueblo se ha tomado en serio el asunto y ahora exige que la filosofía pase de la libertad de pensamiento hacia la libertad social. Pero este paso aún no ha sido realizado en Alemania. «Todavía no hemos visto que [los filósofos] vayan más allá de las simples travesuras *(Mutwillen);* todavía no hemos visto que nuestros filósofos hayan encontrado el vínculo entre la libertad espiritual y la liber-

[37] *La libertad completa y única.*

[38] M. Hess, *Die eine und ganze Freiheit,* en A. Cornu y W. Mönke (eds.), *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* cit., p. 226.

[39] *Ibid.,* p. 227.

tad social»[40]. Hay que dar, por tanto, un paso adelante y mostrar que el pueblo necesita de la filosofía para conquistar su libertad social y superar la esclavitud a la que le ha sometido el pauperismo. Con esto, Hess presenta un argumento destinado a hacer carrera: el pueblo, en particular el proletariado, debe ser el verdadero *sujeto de la filosofía.*

No puedo finalizar esta breve caracterización del pensamiento político de Moses Hess hacia el año 1844 sin comentar su artículo *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland,* publicado en 1845 por la revista *Neue Anekdota* de Darmstadt. La importancia de este artículo radica en que muestra cómo Hess no veía en ese momento ninguna incompatibilidad radical entre la antropología de Feuerbach y el socialismo. De hecho, Hess separa nítidamente a Feuerbach de los jóvenes hegelianos y le convierte en una figura aparte, en el verdadero «fundador teórico» del socialismo alemán, como también lo viera Marx en ese momento. En su reconstrucción del socialismo alemán, Hess dice que este tiene dos fuentes principales: la primera es el movimiento de artesanos *(Handwerker)* y la segunda es la filosofía clásica alemana. Estas dos líneas, sin embargo, han permanecido mutuamente reactivas. La separación entre teoría y praxis es lo que ha caracterizado al socialismo alemán hasta el momento.

En el caso específico de la filosofía, Hess traza las líneas del socialismo hasta Kant y Fichte, a quienes llama filósofos «revolucionarios» por haber proclamado la autonomía espiritual del hombre como objetivo último de la filosofía. Pero su error fue haber creído que esa autonomía solo podía ser alcanzada por «algunos», por los individuos mejor dotados espiritualmente. Con ello separaron al individuo de su ser genérico y abrieron la puerta al «egoísmo liberal», el mismo que en Francia proclamó los derechos humanos como complemento de la libertad de comercio[41]. Un paso más adelante de Kant y Fichte avanzó Hegel, quien apostó por el *Estado* como lugar de mediación política entre el individuo y el género, desconociendo, sin embargo, la soberanía del pueblo. Frente a esta absolutización del Estado se levantaron los jóvenes hegelianos, que se opusieron al intento de «restaurar» el Antiguo Régimen en Alemania. El pistoletazo de salida lo dieron David Friedrich Strauß y Eduard Gans, quienes abrieron el camino de la separación entre religión y filosofía por el que seguirían otros filósofos como Bruno Bauer y Arnold Ruge. Con este último ya es claro que

[40] *Ibid.*

[41] Nótese cómo es la antropología de Feuerbach, con su tesis de la «alienación» del individuo frente a su esencia genérica, el criterio normativo que le permite a Hess reconstruir los hilos de desarrollo de la filosofía clásica alemana.

los jóvenes hegelianos se hallaban animados por el «principio socialista»[42]. Sin embargo, nos dice Hess, los jóvenes hegelianos cayeron en la misma trampa en la que había caído la filosofía clásica alemana: su ignorancia de la praxis. A pesar de haber declarado la guerra sin cuartel contra todo lo existente (gesto de la negación radical), los jóvenes hegelianos olvidaron que la filosofía debe *validarse* en la práctica, en las luchas sociales de los trabajadores:

> La consecuencia fue la bancarrota filosófica. El joven-hegelianismo ha criticado todo, pero no se ha criticado a sí mismo. Fue siempre más lejos, se hizo ateo, radical, humanista, socialista y comunista, pero continuó básicamente anclado en el suelo hegeliano. Solamente Feuerbach les quitó este piso de sus pies [...]. Feuerbach parte correctamente de que la esencia alienada del hombre genera todas las contradicciones y oposiciones que no pueden resolverse en ninguna identidad conceptual, sino que solo podrán resolverse cuando el hombre haya recuperado la identidad consigo mismo [...]. Feuerbach es el Proudhon alemán[43].

Feuerbach, por tanto, no es «uno más» de los jóvenes hegelianos, sino el único entre ellos que no disolvió el género en la autoconciencia individual, como hicieron Bauer y Stirner, es decir, que se distanció de la tesis idealista según la cual, el acto genérico por excelencia es el *pensamiento.* Feuerbach entendió que el ser genérico no se expresa en el individuo, sino en la *cooperación (Zusammenwirkung) entre individuos*[44]. ¿Dónde estaba entonces el límite de la filosofía feuerbachiana? Según Hess, en su incapacidad de llevar la crítica antropológica hacia el terreno de lo social. No es la antropología misma el problema, sino la impotencia de Feuerbach para llevar el proyecto antropológico hacia la práctica. De hecho, agrega Hess, «solamente basta aplicar el humanismo de Feuerbach hacia la vida social y tendremos los resultados prácticos que obtuvo Proudhon»[45]. De lo cual concluye lo siguiente:

> La esencia de Dios, dice Feuerbach, es la esencia trascendente del hombre y la doctrina verdadera de la esencia de Dios es la doctrina de

[42] M. Hess, *«Über die sozialistische Bewegung in Deutschland»,* cit., p. 290.
[43] *Ibid.,* pp. 292-293.
[44] *Ibid.,* p. 294.
[45] *Ibid.,* p. 293.

> la esencia del hombre. La *teología es antropología,* esto es cierto, pero esta no es toda la verdad. La esencia del hombre, debemos agregar, es el ser social, la cooperación entre diversos individuos en torno a uno y el mismo objetivo, por los mismos intereses, y la verdadera doctrina del hombre, el verdadero humanismo, es la doctrina de la socialización humana. La *antropología es socialismo*[46].

Este será precisamente el programa que Marx esbozará en ese mismo año con sus *Tesis sobre Feuerbach* y que luego intentará llevar adelante junto con Engels en *La ideología alemana.* La «superación de la filosofía» adquirirá en Marx dos dimensiones: la primera proviene de Hess y consiste en avanzar hacia la conquista política de la libertad social por medio del socialismo; la segunda proviene de Feuerbach y consiste en «deconstruir» la filosofía clásica alemana *desde adentro,* convirtiendo a la antropología en una «ciencia del hombre».

Si en las dos partes anteriores hemos visto que la noción de *Gattungswesen* funciona como el concepto articulador del movimiento joven-hegeliano, en la presente vimos cómo el grupo carecía de un lenguaje político común. Cada uno de sus integrantes luchaba por desmarcarse de los otros, casi como en una competencia donde se decide cuál de todos es el filósofo «más radical». El proyecto antropológico de la «izquierda filosófica» se divide así en dos grandes vertientes: aquellos que se acogen a la noción de «ser genérico» asumirán posiciones más republicanas, mientras que aquellos que lo rechazan asumirán posiciones más «antisistémicas», sean estas de corte anarquista o comunista. ¿En qué lugar de este espectro político se encuentra el joven Karl Marx? Como veremos enseguida, Marx se debate entre el republicanismo y el comunismo, lo cual significa –conforme a lo que hemos venido argumentando– que su posición cambiará de acuerdo con el modo en que utiliza la noción de «ser genérico». Mientras se acoge a la antropología de Feuerbach, su tendencia será hacia un republicanismo de corte plebeyo[47], pero en el momento en que la abandona, se encaminará derecho hacia el comunismo. En cualquier caso, aún en medio de este abandono, el joven Marx seguirá reproduciendo la herencia teológica y antropocéntrica del idealismo alemán.

---

[46] *Ibid.,* p. 293.

[47] O «jacobinismo plebeyo», como lo llama Lukács. Véase G. Lukács. *El desarrollo filosófico del joven Marx,* trad. de G. Westendorf de Núñez y R. Pérez Mantilla, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986, p. 30.

CUARTA PARTE

LAS HERENCIAS TEOLÓGICAS DE MARX

> Para hacer la historia de los pensamientos propios de Marx, es necesario captar su movimiento en el instante mismo en que ese individuo concreto que es el joven Marx surgió en el mundo de pensamientos de su tiempo para pensar *en él* a su vez y emprender con los pensamientos de su tiempo ese intercambio y ese debate que constituirá toda su vida ideológica.
>
> Louis Althusser (1965)



SANTIAGO CASTRO-GOMEZ

SIGLO XXI

ESPAÑA

APERTURA

Hasta el momento he levantado una cartografía del joven-hegelianismo, atendiendo a dos ejes básicos de análisis: de un lado, determinar cuál es el «universo discursivo» que da coherencia intelectual a todo el movimiento; del otro, singularizar las diferentes líneas de fuerza políticas que lo componen. El primer eje me condujo a plantear la tesis de que ese universo discursivo hunde su raíz conceptual en la teología racionalista ilustrada en Alemania y se articula según la noción de *Gattungswesen.* También se mostró que el movimiento arrastra consigo una segunda línea teológica representada por los escritos del filósofo judío Moses Hess. Con base en esta genealogía he mostrado que ambas líneas, la teológico-luterana y la teológico-judía, convergen en un proyecto escatológico y mesiánico que anuncia el advenimiento del «Reino del Hombre» sobre la tierra. El segundo eje me condujo a mostrar el desacuerdo fundamental entre los jóvenes hegelianos respecto del modo en que habría de «realizarse» alguna vez esta utopía mesiánica. Al no existir un lenguaje político común entre ellos, algunos apostaron por versiones más o menos liberales, mientras que otros se radicalizaron hacia visiones anarquistas o comunistas.

No obstante, el corpus revisado hasta el momento no ha incluido a una figura que, si bien al comienzo no fue central en la emergencia del movimiento joven-hegeliano, luego se convirtió en aquella que llevó el proyecto más allá de donde lo dejó Feuerbach. Me refiero a la figura de Karl Marx, con la que quisiera cerrar este libro. No me voy a ocupar de Marx como una figura aislada, como un «héroe del pensamiento», según la visión de los marxistas, sino de Marx en tanto que miembro del movimiento joven-hegeliano entre 1837 y 1846. Marx como uno más de la banda, como uno que tocaba su instrumento leyendo la partitura antropológica que los demás tenían a la vista. Marx como parte de un «universo discursivo» que no era marxista. Es por eso por lo que, en lugar de ocuparme de la relación de Marx con Hegel, como suelen hacer los historiadores de las ideas, me centraré en la relación que entablan los textos del joven Marx con los de Ruge, Feuerbach, Stirner, Hess y Bauer. Quisiera ubicar a Marx en el universo discursivo reconstruido en los capítulos anteriores y entender cómo fue

transformando la noción de *Gattungswesen* hasta conectarla con un nuevo proyecto: la elaboración de una «ciencia de la historia», de una «ciencia del hombre» que en realidad funcionó como la reformulación política del proyecto antropocéntrico. Tal es la hipótesis desde la que organizaré los materiales abordados en esta última parte del libro.

Desde esta perspectiva, lo que haré a continuación es leer los textos juveniles de Marx entre 1842 y 1846, atendiendo a su relación filosófica con Feuerbach y en particular con su noción de *Gattungswesen*[1]. Esta relación está bien documentada por la literatura especializada y no tendré más que resaltar cosas ya conocidas. Pero lo que no está claro todavía –y aquí tal vez pueda agregar algo– es en qué radica la herencia teológica que Marx recibe de Feuerbach. Por lo general el marxismo dice que tal herencia viene de Hegel y asunto terminado. Marx habría puesto a Hegel «de cabeza», abriendo el paso del idealismo hacia el materialismo científico. Pero las cosas no son tan simples cuando se revisan bien los textos. Si tomamos como base lo alcanzado en las tres primeras partes del libro, tendremos que concluir que esa herencia idealista que combate Marx no es de carácter filosófico, sino *teológico*[2]. La noción de ser genérico es una noción teológica que echa sus raíces en el movimiento de la ilustración alemana de los siglos XVII y XVIII, movimiento que, como hemos visto, no puede separarse de la Reforma protestante. De la teología ilustrada saldrá la noción de «humanidad» con la que trabajará Marx hasta, por lo menos, 1846. Reconstruir ese camino discursivo es la tarea que me propongo a continuación.

---

[1] Esto significa que no voy a ocuparme de textos como la tesis doctoral de Marx, a no ser para realizar alguna precisión en torno al «materialismo» de nuestro joven filósofo. Pues desde el campo marxista se hace mucho énfasis en que ya en esa obra juvenil, Marx se había distanciado del «idealismo» de Hegel. En este punto no puedo sino concordar con Michael Heinrich, quien en su biografía sobre Marx comenta lo siguiente: «Se ha debatido a menudo sobre si Marx seguía defendiendo en su tesis el idealismo filosófico o "ya" había adoptado el materialismo. Lo que subyace a estas preguntas es la concepción de que existe un continente del idealismo perfectamente definido y un continente del materialismo igualmente determinado, de manera que el joven Marx pasaba de uno a otro en ferry y podemos comprobar hasta dónde había llegado». M. Heinrich, *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna,* cit., p. 347. En esta parte del libro mostraremos que, por lo menos hasta 1846, cuando redactó junto con Engels *La ideología alemana,* Marx no ha adoptado ninguna posición claramente «materialista».

[2] Mi lectura nada tiene que ver con la que hace Dussel, quien busca artificiosamente colocar a nuestro filósofo en la tradición del profetismo judío. Cfr. E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx,* México, Siglo XXI, 2017. Defenderé la tesis de que ciertamente podemos detectar una herencia teológica en el joven Marx, pero esta nada tiene que ver con el judaísmo, sino con el cristianismo reinterpretado por Feuerbach.

Desde luego tengo claro que avanzar por este camino exige necesariamente confrontarse con viejos debates y preguntas, como por ejemplo aquella de cuándo dejó Marx de ser un joven hegeliano. Muchos marxistas exhiben todavía hoy como demostración de este abandono las *Tesis sobre Feuerbach* escritas presumiblemente en 1845, pero la «prueba reina» continúa siendo el libro *La ideología alemana,* escrito por Marx y Engels en 1845-1846. Se dice que ambos textos documentan una «ruptura epistémica» en el pensamiento de Marx frente a la herencia de Hegel y Feuerbach. A contrapelo de esto, mi argumento será que ni en las *Tesis* como tampoco en los manuscritos que componen *La ideología alemana* es posible detectar un abandono del proyecto antropológico, sino más bien su *radicalización materialista.* No quiero sugerir con esto que *después* de 1846 ese proyecto haya continuado sirviendo de base a textos como el *Manifiesto comunista* o *El capital.* Determinar eso escapa a los objetivos de este libro. Tan solo digo que hasta 1845-1846 no se produjo ninguna «ruptura epistémica» frente al antropoteísmo de Feuerbach, como ha sugerido Althusser. Es decir, que, por lo menos hasta esa fecha, Marx no había dejado de ser todavía un «joven hegeliano», lo cual significa que era otro habitante de la misma *episteme teológica* de la que formaban parte los demás miembros del grupo. Todavía en las *Tesis* y en *La ideología alemana,* Marx se revela como heredero del antropocentrismo eurocéntrico y colonial que lo conecta con la filosofía clásica alemana, de la cual –por más que dijera lo contrario– no había podido liberarse. Cuáles son las *consecuencias políticas* de ese antropocentrismo es algo que quisiera averiguar.

Mi argumentación se ordenará del siguiente modo. Primero mostraré que ya entre 1842 y 1844 Marx era un entusiasta feuerbachiano y buscaré trazar las diferentes etapas de esta influencia mediante un análisis de los textos escritos para el periódico *Die Rheinische Zeitung,* donde se evidencia la influencia del filósofo bávaro sobre el pensamiento temprano de Marx. El hilo conceptual que me permitirá realizar esta operación es el uso que hace Marx de la noción de «ser genérico». Este concepto, lo he dicho antes, constituye el *Grundbegriff,* la «noción clave» del movimiento joven-hegeliano. Después analizaré los textos escritos por Marx en Kreuznach (1844), en los que el proyecto antropológico se va modificando en la medida en que el propio Feuerbach avanza hacia un nuevo momento de su producción teórica con la publicación de las *Vorläufige Thesen* y los *Grundsätze,* a la par que Marx se distancia de su anterior apuesta republicana gracias a la influencia de Hess. En este momento, Marx hace suyo el proyecto antropológico en clave sensualista, lo cual marcará la redacción de los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), en los que convergen dos pro-

yectos diferentes: una antropología filosófica en clave materialista y una crítica de la economía política. Luego, después de un interludio en el que justificaré por qué razón el proyecto antropológico no es cuestionado aún en las *Tesis sobre Feuerbach,* analizaré el modo en que pudieran ser leídos los fragmentos que componen *La ideología alemana,* texto en el que muchos marxistas creen ver la superación definitiva del «idealismo de Feuerbach». Al final me ocuparé de realizar un contrapunto entre las figuras de Marx y Stirner, mostrando que este puede ser visto como el «reflejo invertido» de aquel.

XVIII. ESPECTROS DE FEUERBACH

En el «Club de los Doctores»

Cuando Marx se hizo «Junghegelianer» en 1837[1], habían transcurrido ya siete años desde los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* de Feuerbach, dos desde que Strauß publicó *Das Leben Jesu* y uno desde que Hess hiciera lo propio con *Die heilige Geschichte der Menschheit.* También para ese mismo año, Arnold Ruge ya viajaba por toda Alemania en busca de colaboradores para su periódico *Die hallische Jahrbücher,* Bruno Bauer escribía el tercer volumen de su trilogía sobre los evangelios y August von Cieszkowski finalizaba sus *Prolegomena zur Historiosophie.* Lo que quiero señalar es que, para el momento en que Marx se hace miembro del «Club de los Doctores», las bases teóricas y organizativas del movimiento ya habían sido colocadas y este se hallaba en plena expansión[2]. Aunque hay todavía mucha polémica en torno al camino que siguió Marx para llegar a Hegel, lo cierto es que tal camino estuvo *mediado* por la izquierda hegeliana[3]. El «Hegel» de Marx fue primero el Hegel de Gans y luego el de

[1] Tal como lo deja saber a su padre en carta del 10 de noviembre de 1837: «Durante mi malestar había leído a Hegel de principio a fin y conocido a la mayoría de sus discípulos. A través de varias reuniones con amigos en Stralow entré en un Club de Doctores en el que participaban algunos docentes privados y mi mejor amigo berlinés, el Dr. Rutenberg. Aquí, en medio de la disputa, se me reveló la idea que se resistía y de forma cada vez más fuerte me encadené a la actual filosofía mundial *(Weltphilosophie)* de la que había creído escapar». K. Marx, *Brief an den Vater,* en *Marx Engels Werke,* Band 40, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1968, p. 10.

[2] No es cierto, como dice Nicolás González Varela, que Marx se hizo joven hegeliano en el preciso momento en que comenzaba la «descomposición» del movimiento. Cfr. N. González Varela, «Karl Marx, lector anómalo de Spinoza», en K. H. Marx, *Cuaderno Spinoza,* trad., estudio preliminar y notas de N. González Varela, Barcelona, Montesinos, 2012, p. 53.

[3] Como bien dice Althusser, «el Hegel con el cual discutía el joven Marx desde su disertación de doctorado no es el Hegel de la biblioteca que podemos meditar en la soledad de 1960; es el Hegel del movimiento neohegeliano [...], es un Hegel ya puesto

Strauß, Bauer y Feuerbach. De modo que, aunque en una célebre carta le dice a su padre haber «leído a Hegel de principio a fin» y estar embrujado con la lectura de esos textos, su interpretación no variaba mucho respecto de la que habían hecho ya las principales figuras del joven-hegelianismo.

Digo todo esto para establecer con claridad el propósito de esta parte final del libro. Más allá de las interpretaciones que resaltan el genio absoluto de un joven que puso a Hegel de cabeza, quisiera enfocarme en Marx como *un miembro más* del joven-hegelianismo, centrándome en su producción entre 1842 y 1846. No me interesa encontrar un «Marx antes de Marx», sino entender qué era lo que le unía filosóficamente con el grupo de los jóvenes hegelianos y evaluar críticamente las razones de su paulatino distanciamiento. Más allá entonces de las narrativas heroicas o anacrónicas[4], el propósito de esta cuarta parte es reinsertar la figura de Marx en el universo discursivo de los jóvenes hegelianos, mostrando en qué radica su singular posición *dentro* del grupo. Veremos a un Marx cuyo pensamiento bebe directamente de Hess, Bauer y Feuerbach, lo cual explica por qué razón reproduce los mismos elementos teológicos que ya hemos detectado a lo largo del libro. Sin embargo, también cómo entre 1844 y 1846 Marx empuja a la izquierda hegeliana más allá de lo que otros de sus miembros no fueron capaces de llegar, hasta los límites externos de su *episteme teológica.*

En este capítulo quisiera examinar la influencia que ejerció Feuerbach sobre los textos que Marx escribió para el periódico *Die Rheinische Zeitung* en 1842. La tesis que quiero defender es que tal influencia no se limitó solo al «uso político» que hizo Marx de Feuerbach, como sugiere por ejemplo Mészáros[5], sino que fue mucho más profunda. Argumentaré que Marx era ya un filósofo «feuerbachiano» desde 1842, lo cual significa que hizo suyo el proyecto antropológico de Feuerbach, buscando trasladar su crítica desde el campo de la religión hacia el campo de la política. Marx retoma la antropología filosófica de Feuerbach, tal como esta fue formulada en *Das Wesen des Christentums* (publicado un año antes) pero utilizándola para un análisis crítico de las instituciones monárquicas de Prusia. Y aquí detecta-

---

en contradicción consigo mismo, invocado contra sí mismo, a pesar de sí mismo». L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* México, Siglo XXI, 1968, p. 52.

[4] El marxismo ha *proyectado retrospectivamente* sobre el joven Marx una serie de presupuestos teóricos, como queda claro en la lectura que hace Althusser de sus textos juveniles. Se suelen leer esos primeros textos a la luz de los escritos del Marx ya maduro, con lo cual se produce una *deshistorización del corpus* con el que se trabaja. De igual modo, tendré que desmarcarme de aquellas lecturas que le atribuyen a Marx ideas que ya habían sido formuladas *antes* por Bauer, Feuerbach, Hess o Stirner.

[5] Cfr. I. Mészáros, *A teoria da alienação em Marx,* São Paulo, Boitempo, 2006.

remos un rasgo diferencial del joven Marx con respecto a otros jóvenes hegelianos como Bruno Bauer, quienes persistían en utilizar a Feuerbach para pensar el problema de la alienación de la conciencia religiosa. Sin embargo, durante esta fase temprana de su producción, Marx no se ha podido desprender de la influencia de Feuerbach, lo cual le lleva a reproducir la herencia teológica que arrastra consigo su proyecto antropológico.

Empecemos considerando los dos artículos escritos por Marx en contra de la ley prusiana de censura, que en realidad fueron sus primeros textos como periodista. Recordemos que justo en 1842 Ruge había tenido que trasladar la redacción de los *Hallischen Jahrbücher* desde Berlín a Dresde y cambiar su nombre por el de *Deutschen Jahrbücher.* Era la época en que se endureció la ley de censura contra la prensa de oposición, implementada desde 1819 con los Decretos de Karlsbad. En carta del 5 de marzo de 1842 dirigida a Ruge, Marx dice que está dispuesto a enviarle tres artículos para su nuevo periódico, uno de ellos sobre la ley de censura titulado *Die Censur der Tendenz und die Tendenz der Censur*[6]. Pero ante el acoso de las autoridades sajonas, los *Deutschen Jahrbücher* fueron prohibidos a finales de 1842 y el artículo de Marx jamás vio la luz. Ruge decide entonces reunir todos los artículos censurados en un libro titulado *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik,* publicado en 1843 por una editorial suiza. Allí fue incluido el texto de Marx bajo el título *Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion*[7].

En esta, su primera aventura literaria, el joven Marx analiza la instrucción de censura proclamada el 27 de diciembre de 1841, que en su texto dice remitirse a la ley de censura del 18 de octubre de 1819, expedida en el marco de los Decretos de Karlsbad. Con la perspicacia de un abogado, Marx compara las dos leyes y muestra las contradicciones entre ellas. La ley de 1841 tenía como objeto censurar todas aquellas opiniones que atenten contra los principios de la *religión cristiana,* mientras que la anterior de 1819 no mencionaba la religión, sino que se limitaba a censurar las opiniones *políticas* que fueran dañinas para el Estado. Esto quiere decir, según Marx, que la nueva ley traslada los artículos de fe religiosa al terreno de la política y convierte la esencia de la religión en pauta normativa del Estado. De este modo, y contradiciendo el principio de la libertad de concien-

---

[6] *La censura de la tendencia o la tendencia de la censura.* Por desgracia, Ruge cambió el título del artículo en la versión publicada en *Anekdota.*

[7] *Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura.* Este texto, como casi todos los otros textos de Marx citados en este capítulo, será tomado de las *Marx Engels Werke,* publicadas por el Instituto de marxismo-leninismo en 1981.

cia, la prensa filosófica es censurada por opiniones que vayan en contra de la religión:

> Esto significa que, en su naturaleza específica, los artículos de fe religiosa determinan la conducta del Estado, es decir, la esencia particular de la religión se convierte en la medida del Estado. El viejo edicto de censura podía confrontar esta confusión de conceptos, pues permitía la crítica sobre los contenidos de una religión particular. El viejo edicto se basaba en el racionalismo superficial y ligero que vosotros mismos despreciáis. Pero vosotros, que fundáis el Estado sobre la fe y el cristianismo, que queréis un Estado cristiano, ¿cómo podéis recomendar a la censura que evite esta confusión de conceptos? [...] Por tanto, o prohibís que la religión se mezcle para con la política –pero esto no lo queréis, pues no queréis que el Estado descanse sobre la libre razón sino sobre la fe, y que la religión valga como sanción general de lo positivo–, o permitís que la religión se traslade fanáticamente a la política. Pero no queréis esto tampoco, pues la religión debe sostener lo terrenal, sin que lo terrenal se someta a la religión[8].

Aquí vemos el modo en que Marx utiliza la crítica de la religión presentada por Feuerbach en *Das Wesen des Christentums* para avanzar un diagnóstico crítico del Estado confesional prusiano[9]. La tesis de Marx es que hablar de un «Estado cristiano» es una «confusión de conceptos» *(Begriffsverwirrung),* porque la religión es una forma de conciencia que pertenece al *pasado de la humanidad*[10]. Al hacer depender la moral pública de las creencias religiosas, el Estado prusiano no vive en el presente, sino que duerme en el pasado. Lo que vemos en Prusia, según Marx, es una sociedad que necesita de la tutoría del dogma religioso para poder comportarse moralmente. Es decir, que la monarquía prusiana mantiene a sus súbditos en una condición de «minoría de edad», que no se corresponde con el

---

[8] K. Marx, *Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion,* en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981, pp. 11-12.

[9] Barbalet se equivoca al decir que «los artículos que Marx escribió para el *Rheinische Zeitung* no muestran huella de la influencia de Feuerbach». J. Barbalet, «The Development of Marx's Social and Political Theory», Tesis Doctoral, University of Adelaide, Politics Department, 1977, p. 152. A contrapelo de esto, mostraré que ya para este momento Marx era un «feuerbachiano».

[10] Ya hemos visto cómo esta idea de «superar la teología» es común a todos los jóvenes hegelianos y recorre toda la obra juvenil de Marx. Luego veremos que este anhelo ilustrado de saltar por encima de la conciencia teológica es, en sí mismo, teológico.

estado actual de la conciencia moderna. Pues, como decía su amigo Bruno Bauer, en el Estado moderno nadie puede emanciparse como cristiano, o como judío, sino únicamente como *hombre.* Lo que tendríamos entonces con el «Estado cristiano» es una sociedad que no está compuesta de ciudadanos libres, sino de *súbditos.* Argumentos similares serán presentados luego por Marx cuando, ya posicionado como director del *Rheinische Zeitung* en Colonia[11], arremete de nuevo contra las leyes de censura. En protesta contra el cierre arbitrario del periódico *Leipziger Allgemeinen Zeitung,* Marx dice que, al convertir el cristianismo en pauta del Estado, la monarquía prusiana eleva los intereses *particulares* de la sociedad estamental en norma universal que vale para todos. Si la ley prohíbe hablar en contra de la religión, es porque el Estado que proclama esa ley no representa los intereses *universales* del hombre, sino los intereses *particulares* de los estamentos[12]. Se concluye entonces que la monarquía absolutista prusiana es una formación política del pasado, que ignora la universalidad alcanzada por la conciencia moderna.

Es claro cómo en estos primeros artículos, Marx toma de Feuerbach el presupuesto de que la religión operó en el pasado como la autoconciencia de la humanidad, solo que en una fase incipiente de su desarrollo histórico. Los contenidos históricos de la fe religiosa hunden sus raíces en la «esencia del hombre», pero en un momento en que tal esencia no se había elevado hacia la autoconciencia. Es la visión del hombre «alienado de sí mismo», que Feuerbach había presentado en *Das Wesen des Christentums* publicado un año antes de que Marx comenzara sus labores periodísticas. Ya me referí antes al entusiasmo inusitado que generó ese libro en el seno de los jóvenes hegelianos. Pero lo interesante aquí es señalar que, sin cuestionar la validez del modelo antropológico, Marx va más allá de Feuerbach en un punto fundamental: establece un interesante paralelo entre la evolución de la conciencia religiosa y la evolución de la conciencia política. Esto significa que en una sociedad donde la conciencia religiosa es dominante, las instituciones no pueden traducir la universalidad humana descubierta por la conciencia moderna. En el lenguaje de Feuerbach eso sig-

---

[11] El periódico fue lanzado el 1 de enero de 1842 con el nombre de *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe,* nombre que refleja las tendencias divergentes en la junta directiva del periódico. Agobiado por las presiones económicas, y esperando que la composición mixta de la junta directiva serviría para contener la censura, Marx acepta la oferta que se le hizo para ser el redactor jefe del periódico y con 24 años asume la dirección en mayo de 1842.

[12] K. Marx, *Das Verbot der Leipziger Allgemeinen Zeitung,* en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981, p. 159.

nifica que tales instituciones reflejan la «alienación del hombre», porque en ellas la *existencia* de los individuos no se corresponde con su *esencia.* Por eso Marx acusa al Estado prusiano de no vivir «conforme a su concepto», legitimando la esclavitud del hombre con un lenguaje religioso. Las instituciones prusianas reflejan por eso una etapa todavía «infantil» del desarrollo de la conciencia del hombre.

Ahora bien, a contrapelo de lo que vengo diciendo, algunos marxistas suelen situar para esta época (1842) una primera «ruptura» de Marx frente a Feuerbach que, según ellos, anticipa las críticas vertidas en las famosas *Tesis sobre Feuerbach*[13]. Se cita como prueba la carta que Marx dirige a Ruge el 20 de marzo de 1842, donde le informa sobre su artículo *Über Religion und Kunst mit besonderer Beziehung auf christliche Kunst*[14] y le dice que sus ideas han «entrado en colisión» con las de Feuerbach, pero que esto no afecta su «principio», sino tan solo su «armadura» *(Fassung)*[15]. ¿Qué quiere decir esto? Como se deja ver en la carta, su distancia frente a Feuerbach no implica un abandono de su modelo antropológico, sino solo frente al modo en que ese modelo se limita al análisis de la conciencia religiosa[16]. Marx quiere «ampliar» este modelo para el análisis de ámbitos distintos a la religión. Y al hacerlo, nuestro joven filósofo hará descubrimientos de gran relevancia política que no hubiera podido hacer el propio Feuerbach. Diremos entonces que no hay una «ruptura» con Feuerbach en 1842, sino una «ampliación» del modelo antropológico, que diferenciará claramente a Marx de los demás jóvenes hegelianos. No hay todavía una consideración crítica del modelo mismo, y no la habrá, como veremos, hasta 1846. Pero justo por esto, la orientación del pensamiento temprano de Marx quedará sujeta al pathos antignóstico que arrastra el antropoteísmo de Feuerbach. Si, recordando aquellos años, el viejo Engels decía que

---

[13] H.-M. Sass, «Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach"», en *International Review of Social History,* Vol. 12, Issue 1, 1967, p. 119.

[14] *Sobre arte y religión con relación especial hacia el arte cristiano.* Marx nunca finalizó este artículo, a pesar de que prometió a Ruge enviarlo para ser publicado en los *Hallischen Jahrbücher.* Al parecer, sus obligaciones en la redacción del *Rheinische Zeitung* le demandaban mucho tiempo.

[15] K. Marx, *Karl Marx in Trier an Arnold Ruge in Dresden,* cit., p. 1018.

[16] Marx jamás tuvo el mismo tipo de relación íntima con la religión que tuvieron Bauer, Strauß y Feuerbach. Nunca se vio a sí mismo como un cristiano y no provenía de una familia protestante, sino de judíos liberales. Su ateísmo no era una protesta contra la fe cristiana heredada, sino un puente para avanzar hacia la crítica de la sociedad y la política. Es claro por qué razón la crítica de la religión no desempeñaba para él un papel fundamental.

en ese momento «todos fuimos feuerbachianos», Marx fue, sin lugar a duda, el más feuerbachiano de todos[17].

La «ampliación» que Marx buscaba de la crítica de Feuerbach continuará en 1842 con la serie de artículos que publicó en el *Rheinische Zeitung,* dedicados a examinar los debates de la Asamblea renana. El primero de estos artículos tiene que ver con los debates en torno a la libertad de prensa, uno de los temas políticos más candentes del momento. A pesar de que su primera publicación dedicada a examinar la ley de censura de 1841 fue censurada por esa misma ley, la crítica de Marx no se detiene. Ahora no busca analizar la letra de ley, sino la composición de la Asamblea que debate sobre ella. ¿Quiénes son los delegados que debaten acerca de si ha de limitarse la libertad de expresión en Renania? ¿A qué sectores de la sociedad representan? La respuesta de Marx es clara: se trata de delegados que representan los *intereses particulares* de los estamentos *(Stände)*[18]. Los estamentos eran agremiaciones que reunían a un conjunto de individuos conforme fuera su actividad económica y su posición social. En la Asamblea Renana se sentaban representantes de cuatro estamentos diferentes: los caballeros *(Ritten),* la nobleza *(Fürsten),* los pequeños propietarios del campo *(Land)* y los comerciantes urbanos *(Stadt).* Para ser miembro legítimo de la Asamblea se requería ser propietario, con lo cual la nobleza y los caballeros se aseguraban la representación de sus privilegios. Lo que hace Marx es realizar una crítica de estos privilegios utilizando de nuevo la antropología de Feuerbach. La realidad *actual* de Prusia (confesional, feudal, romántica y autoritaria) será juzgada utilizando como criterio la noción de «ser genérico» desarrollada por Feuerbach.

---

[17] La ascendencia de Feuerbach sobre Marx entre 1841 y 1844 es reconocida por casi todos los estudiosos del pensamiento juvenil del filósofo. Cfr. S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx,* Nueva York, Cambridge University Press, 1968; D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx,* Londres, The Mcmillan Press, 1969; L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* cit.; 1968; W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der Junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung,* Berlín, Deutscher Verlag der Wissenschaften (2. bearbeitete Auflage), 1972; E. Thomson, *The Discovery of the Materialist Conception of History in the Writings of the Young Karl Marx,* Lampenter, The Edwin Meller Press, 2004; S. Hook, *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx,* Nueva York, Humanities Press, 1994.

[18] Esta Asamblea, recordemos, no era un parlamento en el sentido que hoy lo entendemos, sino una concesión «parlamentaria» que el Congreso de Viena tuvo que hacer para mitigar, de algún modo, la presión que sobre la monarquía prusiana ejercían las fuerzas de oposición. Se permitió que en cada región perteneciente a la Confederación Alemana se erigiera una Asamblea *(Landtag)* en la que pudieran sentarse delegados de los distintos estamentos.

Algunos diputados afirmaban que la ley de censura cumple la función pedagógica de «educar» las opiniones políticas de los ciudadanos. Decían que los hombres son imperfectos por naturaleza y por eso el Estado no puede otorgarles la libertad de expresar públicamente todo lo que quieran, ya que esto afectaría la convivencia moral de la comunidad. Frente a esto, Marx dice que la desconfianza en las capacidades genéricas del hombre no puede conducir sino a la tiranía y al establecimiento de una minoría privilegiada que se arroga el derecho de «tutelar» a una mayoría imperfecta. Esta visión luterana de la «imperfección humana» venía como anillo al dedo para defender los intereses de esa minoría representada por la Asamblea renana. Por el contrario, dice Marx:

> La esencia de la prensa libre es el carácter firme, racional y moral, de la esencia de la libertad. El carácter de la prensa censurada es la esencia de la falta de libertad y de carácter, es una bestia civilizada, un monstruo perfumado. ¿O hace falta probar que la libertad de prensa corresponde a su esencia y que la censura está en contradicción con ella? ¿No se entiende por sí mismo que las barreras externas a la vida espiritual no pertenecen al carácter interior de esta vida, que son su negación y no su afirmación? Para justificar realmente la censura, el orador habría tenido que demostrar que la censura pertenece a la esencia de la libertad de prensa; pero en lugar de esto demuestra que la libertad no forma parte de la esencia del hombre. Deshecha a todo el género *(Gattung)* para obtener una buena especie *(Art),* pues la libertad es la esencia genérica de la existencia espiritual, y por tanto de la prensa[19].

Con la noción de *Gattungswesen* como arma, Marx dice que la libertad es la «esencia del hombre», por lo que un Estado que prohíbe la libertad de prensa es *enemigo del hombre,* ya que desconfía de sus potencias genéricas. El artículo retoma la crítica de Ruge al romanticismo, cuando dice que el estamento de los caballeros *(Ritterstände)* no es más que un anacronismo, una prueba del «principio romántico» según el cual, la libertad pertenece a unos pocos elegidos, ya que es un privilegio ligado al honor, la sangre y la individualidad. Son sujetos que añoran el pasado, que imaginan ilusoriamente estar viviendo en un mundo ya perdido para siempre: «Debido a que la posición *real* de estos señores en el mundo moderno no corresponde al concepto que ellos tienen de su lugar, debido a que viven

---

[19] K. Marx, *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen,* en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981, p. 54.

en un mundo situado *más allá* de la realidad, debido a que la fuerza de la imaginación es su corazón y su cabeza, por eso recurren, insatisfechos en la praxis, a una *teoría del más allá,* a la religión»[20].

Lo que Marx quiere decir es que el lugar prominente que estos individuos creen ocupar en la sociedad es tan solo una *mistificación,* del mismo modo en que la religión –como afirmaba Feuerbach– ofrece al hombre un mundo ilusorio situado en el «más allá». Al querer negar *en la imaginación* la realidad del mundo moderno, esto es, al figurarse que el mundo continúa siendo el mismo que era antes de la Revolución francesa, los diputados de la Asamblea renana llevan una vida mistificada. En este traslado de la crítica feuerbachiana de la religión hacia el escenario de la política, podemos apreciar el sello diferencial de Marx con respecto a los demás jóvenes hegelianos. Pero, como he dicho, se trata solo de una «ampliación» de la teoría de la antropología de Feuerbach, que no rompe con el modelo escatológico que arrastra consigo.

Otro ejemplo de ello es la respuesta dada por el joven redactor a un artículo publicado en el periódico católico *Die kölnische Zeitung* que pide a las autoridades impedir que los periódicos renanos se ocupen de combatir puntos de vista religiosos. Lo que pedía el diario católico era que la censura se dirigiera no tanto hacia los periódicos que criticaban al gobierno prusiano (cosa que *Die kölnische Zeitung* también hizo a raíz del «Kölner Ereignis» al que nos referimos en la tercera parte del libro), sino hacia los que incluían artículos que criticaban la religión. Los católicos temían que el nuevo *Rheinische Zeitung* se dedicara a difundir el ateísmo de los jóvenes hegelianos, replicando en Renania lo mismo que Ruge había hecho en Sajonia con sus *Deutschen Jahrbücher.* Pues, al igual que los dirigentes prusianos, los católicos de Renania creían que la esencia del Estado debe ser la religión, de modo que cualquier ataque filosófico a la religión era visto como un ataque al Estado y a la moral pública. Un ataque contra la «civilización cristiana», sobre cuyas bases se levantan las instituciones políticas de Alemania. Nuevamente, Marx se ve confrontado con el tema del «Estado cristiano», pieza fundamental de la teología política de la Restauración.

«¿Debe la filosofía inmiscuirse en asuntos religiosos y atacar la religión en los periódicos?», pregunta Marx en su artículo del 14 de julio de 1842. Y su respuesta pareciera ser la misma que dio Feuerbach en 1839 a las críticas que Heinrich Leo había lanzado contra los jóvenes hegelianos. Allí Feuerbach –recordemos– había dicho que la tarea de la filosofía es mostrar los límites de la religión, combatir los fanatismos y ejercer la fun-

---

[20] *Ibid.,* p. 47.

ción «negativa» de la razón[21]. Según Feuerbach, la crítica de la religión ejercida por los jóvenes hegelianos sacó a la filosofía de la universidad y la llevó hacia el terreno de la discusión pública, que es el lugar que le corresponde en tiempos modernos. La razón ha de volverse «pública», como también lo entendiera Ruge. Marx, sin embargo, le da un giro interesante al argumento de Feuerbach. Reconoce que, aunque la filosofía alemana posee una cierta «disposición hacia la soledad» *(Hang zur Einsamkeit),* esto no significa que esté fuera del mundo, «como el cerebro no está fuera del hombre por el hecho de no encontrarse en el estómago». La filosofía es hija de su tiempo, es «la quintaesencia de su época», por lo que llegará el día en que dejará de ser «un determinado sistema frente a otros», para convertirse en «el alma viva de la cultura»[22]. Pues bien, dice Marx, ese día ha llegado, ya que el silencio de la prensa censurada obliga a que la filosofía rompa su silencio monástico y salte a la palestra de la opinión pública:

> ¿Deben los periódicos tratar filosóficamente la política en un Estado que se llama cristiano? Si la religión se convierte en una cualidad política, en un asunto de la política, pareciera que no hace falta demostrar que los periódicos no solo pueden, sino que deben tratar de temas políticos. De antemano parece que la sabiduría del mundo, la filosofía, tiene más derecho a ocuparse del reino de este mundo, del Estado, que la sabiduría del otro mundo, que es la religión. Aquí no se plantea el problema de si debe filosofarse acerca del Estado, sino el de si se debe filosofar en torno a este tema bien o mal, de un modo filosófico o antifilosófico, con prejuicios o sin ellos, con conciencia o sin conciencia[23].

El argumento de Marx es que si el Estado hace de la religión un tema público (al presentarse como un «Estado cristiano»), entonces la crítica de la religión ya no debe dirigirse solo hacia un pequeño puñado de teólogos, sino hacia el pueblo alemán en general. La filosofía deja de ser una interpretación teórica del mundo, para convertirse en una fuerza política orientada hacia su transformación[24]. Y esto lo hace pasando de la crítica teórica

[21] L. Feuerbach, *Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der «Leo-Hegelsche Streit» beurteilt werden muß,* cit., p. 218.

[22] K. Marx, *Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung,* en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981, pp. 97-98.

[23] *Ibid.,* p. 100.

[24] Como ya se dijo antes, esto no se lo inventa Marx, sino era un reclamo que se hallaba en el ambiente del romanticismo alemán desde mediados del siglo XVIII: la filosofía debe salir de las aulas y convertirse en un instrumento para la educación de la

de la religión, hacia la crítica política del Estado. El «Estado cristiano» es una figura anacrónica, que aún después de la Revolución francesa vive en el pasado, en el mundo fantástico de la Edad Media, cuando aún eran válidas las leyes de la sociedad estamental. Por eso la monarquía prusiana vive en una realidad ilusoria, que no corresponde al nivel actual de la conciencia moderna.

La esencia universal del hombre

Algunos marxistas suelen decir que durante este periodo Marx apoyaba los ideales típicos del liberalismo: libertad de prensa, de comercio, de cultos, etc. Incluso el grupo berlinés de «Los Libres», al que pertenecían Stirner y los hermanos Bauer, sentía que la alianza de Marx con la oposición liberal que financiaba *Die Rheinische Zeitung* era una traición a los principios filosóficos del movimiento[25]. Pero debemos decir que no es el *liberalismo* lo que defiende Marx en estos textos, sino una versión del republicanismo similar a la sostenida por Gans, para quien –según veíamos– Prusia es un *Vormundschaftlichen Staat,* es decir, que no es un Estado absolutista en el estilo de las viejas monarquías europeas del siglo XVIII, pero *tampoco* es un Estado moderno y constitucional en el pleno sentido del concepto[26]. Si bien Prusia no es un Estado medieval sino moderno, Gans

---

humanidad. Los ciudadanos deben ser capaces de «pensar por sí mismos», lo cual exige que el conocimiento filosófico pueda ser accesible al público en general mediante instituciones no académicas, como por ejemplo la prensa. Este reclamo fue conocido hacia finales del siglo XVIII bajo el nombre de «filosofía popular», a la que Kant otorgó gran importancia. Sus reflexiones sobre la antropología pragmática se inscriben en este proyecto de sacar la filosofía del dominio de la reflexión puramente teórica y ofrecer herramientas para la formación del carácter moral.

[25] Según cuenta Marx a Ruge en su carta del 30 de noviembre de 1843, Meyen le escribió una «insolente carta» en la que le acusa de «conservatismo» por no asumir una posición radical como director del periódico y no tomar posición clara en el caso Bauer. Marx piensa que todo esto «transluce una dosis espantosa de vanidad», propia de «un puñado de vendedores de viento que solo piensan en sus intrigas de camarilla». K. Marx, *Karl Marx in Köln an Arnold Ruge in Dresden,* cit., p. 1164.

[26] Retomemos aquí la «precaución metodológica» establecida en la tercera parte. Para ese momento (1835-1846) no estaba clara la diferencia entre las palabras «liberalismo» y «republicanismo», ni entre las palabras «socialismo» y «comunismo». Estamos justo en la *Sattelzeit,* que es entendido por Koselleck justo como un periodo de indefinición política. Los actores políticos están en proceso de diferenciarse unos de otros. Hess luchaba en esta época por diferenciarse de cualquier posición «liberal», mientras que el joven Marx no se reconocía a sí mismo en la palabra «socialismo». Muchos au-

decía que es un «Estado tutelar» porque aún le falta desarrollar las instituciones necesarias para que en ellas se haga realidad el concepto racional del Estado[27]. Marx también ve a Prusia como un «Estado tutelar», pero a diferencia de Gans y en concordancia con Ruge, creía necesario avanzar hacia una situación plenamente republicana, es decir, hacia la abolición completa de la monarquía[28]. A esto lo llamaba Ruge «democratismo», posición que, según vimos, se diferencia del republicanismo ilustrado de Bauer. Se trata de un republicanismo radical fundado en el proyecto antropológico de Feuerbach. Cuando hay discrepancia entre la *esencia* del Estado (que es el hombre[29]) y su *existencia* histórica (como ocurre en Prusia), entonces ese Estado no ha conseguido realizar lo que Marx llama el «giro copernicano» de la política.

Esta contraposición entre la esencia *(Wesen)* y la existencia *(Existenz)* del Estado, tomada de Feuerbach, reaparece en el *segundo* de los artículos que Marx escribe sobre los debates de la Asamblea renana[30], en este caso sobre la ley del robo de leña *(Holzdiebstahlgesetz),* publicado en *Die Rheinische Zeitung* entre octubre y noviembre de 1842. Recordemos el contexto del debate. El nuevo rey de Prusia, Federico Guillermo IV, había sometido a todas las asambleas regionales de Alemania una propuesta de ley que incluía penalizar como «robo» el recogimiento de toda madera del bosque no talada o incluso caída de los árboles. La propuesta estipulaba que todas las multas cobradas por este delito tendrían que ser pagadas directamente al propietario del bosque, y si el ladrón era incapaz de pagarla debido a su pobreza, quedaba obligado a realizar un trabajo gratuito para el dueño. El proyecto de ley era legitimado por la tesis de que las ra-

---

tores marxistas resbalan en el anacronismo al proyectar *retrospectivamente* sobre Marx y los jóvenes hegelianos categorías que no estaban diferenciadas en aquel momento, es decir, que no estaban a su *disposición.*

[27] E. Gans, *Zur Preußischen Verfassungsfrage,* en N. Waszek (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991, pp. 147-155.

[28] Todavía en 1845-1846, después de haber abandonado sus ideas republicanas, Marx continuaba pensando que la monarquía prusiana estaba en una «fase de transición» *(Übergangsstufe),* pero ya no hacia la República, sino al Socialismo. K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 178.

[29] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung,* cit., p. 126.

[30] El periódico lo anuncia en realidad como el «tercer artículo», pero incluye una nota en la que se disculpa con los lectores por no haber podido ofrecer el segundo. Marx había anunciado que publicaría cuatro artículos sobre los debates de la Asamblea renana, de los que tan solo aparecieron dos.

mas que caen al suelo pertenecen a un árbol que crece en la propiedad de alguien, de modo que quien recoge esa leña, está hurtando una propiedad.

Aquí Marx retoma los argumentos presentados en el artículo sobre la libertad de prensa y argumenta con base en la noción jurídica e ilustrada de «Hombre»[31]. Recurriendo a Hegel y a Feuerbach, dice que el derecho real solo coincide con su concepto racional si convierte la dignidad humana en fuente normativa de la legislación. Cosa que no ha ocurrido en Prusia, donde hay hombres a quienes se les prohíbe recoger leña en el bosque para poder sobrevivir. Según Marx, colocar el interés *particular* de los poderosos por encima del interés *universal* de la especie, solo puede corresponder a una forma de derecho que es «animal» y «feudal»:

> Por las llamadas costumbres de los privilegiados se entienden las costumbres contra el derecho. La fecha de su nacimiento es el periodo en que la historia de la humanidad formaba parte de la historia natural y cuando, según los sabios egipcios, los dioses se escondían bajo formas animales. La humanidad aparecía entonces dividida en determinadas especies zoológicas *(Tierrassen),* cuyo vínculo no era la igualdad, sino la desigualdad, una desigualdad fijada por las leyes. La situación en un mundo de no libertad exige un derecho que niega la libertad, mientras que el derecho humano es la esencia de la libertad, el derecho animal es la esencia de la no libertad. El feudalismo, en su sentido amplio, es el reino del espíritu animal, el mundo de la humanidad dividida en oposición al mundo de la humanidad que se escinde ella misma y cuya desigualdad no es otra cosa que la refracción de la igualdad. En los países del feudalismo ingenuo, en el mundo de las castas […], encontramos implantada la adoración del animal, la religión animal bajo su forma originaria, puesto que para el hombre vale siempre como su esencia más alta lo que es su verdadera esencia[32].

---

[31] Es necesario insistir en que, para este momento (1842), Marx todavía no piensa el mundo con categorías «sociales». No ha desarrollado aún su teoría de las clases y tampoco su teoría económica. Por eso las lecturas marxistas que se hacen sobre estos escritos de Marx para la *Rheinische Zeitung* suelen ser *anacrónicas.* Se dice, por ejemplo, que ya para 1840 Marx detectaba una «oposición de clase» entre la emergente «burguesía renana» y la aristocracia feudal, de modo que el texto sobre el robo de leña es un síntoma de esta lucha económica. Cfr. W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der Junge Marx,* cit., p. 22. Se hace una lectura *retrospectiva* de los textos de Marx a partir de teorías que en ese momento Marx todavía no había desarrollado.

[32] K. Marx, *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz,* en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981, p. 115.

Este pasaje está lleno de alusiones a *Das Wesen des Christentums,* publicado por Feuerbach en 1841. En ese libro, el filósofo bávaro desarrolla una genealogía de la conciencia religiosa en la que pretende mostrar que durante el predominio de las «religiones naturales» (como las que existían entre los pueblos originarios de América o en los pueblos africanos, según decía Hegel), «la humanidad formaba parte de la historia natural». Se trataba de religiones incapaces de pensar al hombre como separado de la naturaleza y elevarlo por encima de la vida sensitiva y vegetativa. En ese nivel de la «conciencia sensible», el hombre es poco más que un animal. No obstante, aún bajo formas zoomórficas o antropomórficas, el contenido de las religiones naturales expresaba el verdadero «ser del hombre», si bien de manera imperfecta. La antropología, decía Feuerbach, es el secreto de la religión, lo cual significa que aún bajo sus formas infantiles de religiosidad, el hombre toma conciencia de su ser genérico. Poco a poco, en la medida en que se desarrolle la conciencia humana (lo cual solo ocurrirá con el nacimiento de las religiones orientales, el judaísmo y las religiones grecorromanas), el hombre irá despojando a los dioses de sus predicados antropomórficos para atribuírselos a sí mismo. Pero es solo con el advenimiento del cristianismo y la civilización moderno-europea que la teología se convierte en antropología. En ese momento, dice Feuerbach, la religión deja en principio de ser necesaria, porque el hombre alcanza una conciencia racional de sí mismo, liberada por completo de la representación[33]. Ahora bien, sin cuestionar esta visión antropocéntrica y colonial de la historia, a la que ya me refería en su momento, Marx le da un interesante giro interpretativo. Su tesis es que a esas formas «inferiores» de la conciencia religiosa corresponde una forma imperfecta y subdesarrollada de la conciencia política. Así, por ejemplo, una religión como la egipcia, que adora animales, solo es posible en medio de unas estructuras «feudales» que promueven la desigualdad entre los hombres a través de las leyes[34]. El subdesarrollo de la conciencia religiosa conlleva entonces un tipo de *derecho*

---

[33] Como ya veremos más adelante, Marx continúa pensando, al igual que todos los jóvenes hegelianos, desde una episteme que atribuye un *telos* inmanente a la historia de la humanidad. A pesar de todos los obstáculos que se presenten, la humanidad tomará finalmente conciencia de sí misma y se liberará de todas las alienaciones.

[34] No sobra decir que la noción de «feudalismo» nada tiene que ver *aquí* con un modo de producción económica, que Marx desarrollaría tan solo en textos posteriores. La categoría «feudalismo» es usada para designar, como dice el pasaje, una situación en la que la humanidad está dividida en distintos «estamentos» ordenados jerárquicamente. No existía todavía conciencia de la igualdad fundamental de todos los humanos. En este pasaje, por tanto, «feudalismo» no es una categoría social, sino política.

que legitima las desigualdades sociales entre los hombres, pero también la falta de conciencia de esa inhumanidad. No se trata, por tanto, solo de un déficit institucional en el nivel jurídico, sino de que la conciencia de la libertad se halla en un momento «infantil» de su desarrollo.

Apenas con la Revolución francesa, nos dice Marx, el pueblo empezó a tomar conciencia de la esencia de su libertad. Pero Alemania no se ha enterado de eso y continúa estancada en la «feudalidad» de la política, tal como dejan ver los debates de la Asamblea renana. Marx sugiere –y este argumento lo retomará muy pronto– que Alemania no solo vive en el pasado medieval, sino que vive «fuera de la historia», sumida en el ámbito de la «historia natural». Por esa razón el Estado prusiano continúa siendo confesional y sus leyes no pueden ser sino *inhumanas,* como lo ejemplifica la criminalización de la recogida de leña. ¿Cómo cambiar esta situación? Marx entiende que es necesario «republicanizar» las instituciones del Estado y para eso se hace necesaria la crítica de esas instituciones, en particular la crítica del sistema jurídico. Por lo tanto –y siguiendo en este punto también a Gans–[35], dirá que el fundamento del derecho no puede ser buscado en las costumbres particulares de los pueblos, sino en la esencia universal del hombre, de modo que el derecho prusiano a la apropiación privada de la leña está claramente «desfasado» con respecto a su concepto racional. Lo que es allí un privilegio se convierte en derecho, es decir, que el derecho se reduce a ser un instrumento en manos de los poderosos. No es un derecho universal (tal como corresponde a su concepto), sino un derecho perteneciente al «pasado» de la humanidad, que sanciona como ley lo que en realidad son *privilegios.* La ley que penaliza la recolección de leña no es racional, porque en lugar de apelar a la esencia universal del hombre, invoca los privilegios de *algunos* hombres que se compran mediante la *servidumbre* de otros hombres.

Como los demás jóvenes hegelianos, Marx está convencido de vivir en un momento de crisis, de ruptura con el Antiguo Régimen de la monarquía prusiana. Pero es aquí donde, ya desde 1842, su posición comienza a diferenciarse de las de otros miembros del grupo. Acepta, como hemos visto,

---

[35] Gans había mostrado que durante la Edad Media europea el derecho de propiedad tenía un carácter «ambivalente», pues no se sabía exactamente donde terminaba un derecho privado y donde comenzaba un derecho público. Por eso los pobres podían reclamar su derecho consuetudinario (no escrito) a tomar de la naturaleza lo que necesitaban para sobrevivir. Marx retoma los argumentos de Gans presentados en su libro *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* de 1824. Allí entabla una fuerte polémica con la «Escuela Histórica del Derecho» que también Marx retoma en uno de sus textos juveniles, pero de la que no me voy a ocupar en esta investigación.

la noción de ser genérico elaborada por Feuerbach y trabaja con ella, pero hay un punto en el que se distancia del filósofo bávaro. Mientras que para este la sombra de la religión es demasiado larga y no podremos deshacernos tan pronto de ella, Marx creía que estos fantasmas podrían ser espantados con la fuerza de la revolución. Esta radicalidad, al mismo tiempo que le distancia de Feuerbach, le emparenta con el vanguardismo de Bauer y Stirner en Berlín. Al igual que ellos, Marx acepta la tesis de que el pasado debe morir para dar a luz el futuro de libertad que anuncia la Modernidad. Pero, a diferencia de ellos, no creía que la *Kritik* fuera el instrumento privilegiado que impulsará el advenimiento del futuro. Había un elemento que el radicalismo de «Los Libres» había dejado fuera del radar y que para Marx es de la mayor importancia: la política.

En efecto, para mediados de 1842 Marx se distancia cada vez más de su amigo Bruno Bauer y de su grupo berlinés. En julio escribe una carta a Ruge en la que dice que por fortuna Bauer vivía lejos, pues así evitaría tener que escuchar sus «tonterías» *(Dummheiten),* pero teme que las ideas radicales de «Los Libres» pudieran ser tomadas en serio por la gente de Colonia, dificultando su labor al frente del periódico: «Quien tanto tiempo ha estado con esta gente, como yo, hallará que tal preocupación no carece de fundamento»[36]. El 30 de noviembre escribe de nuevo a Ruge quejándose de la pedantería de «Los Libres», quienes persisten en una crítica abstracta, llena de «frases grandilocuentes», que intentan contrabandear *(Einschmuggeln)* «los dogmas comunistas y socialistas» en Alemania[37]. Son como adolescentes que juegan a no tener miedo de declararse ateos, en lugar de realizar análisis concretos de la realidad alemana. Pues, según Marx –y esta es una frase clave–, «yo expresé el deseo de que la crítica de la religión partiera de las situaciones políticas, no que las situaciones políticas

---

[36] K. Marx, *Karl Marx in Trier an Arnold Ruge in Dresden,* cit., p. 1100. Aquí se hacen claras por primera vez las diferencias de opinión entre Marx y Stirner, quien había sido colaborador del periódico hasta que Marx asumió la dirección. Cfr. B. Kast, «Nachwort des Herausgebers», en M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* cit., p. 44. Recordemos también que Adolf Rutenberg, cuñado de Bauer, trabajaba junto con Marx en el periódico, pero estaba bajo la mira de las autoridades prusianas debido a sus ideas radicales. El gobernador de la provincia de Renania, Von Shaper, envió una carta a Marx exigiéndole la destitución de Rutenberg, cosa que hizo sin pensarlo dos veces.

[37] Pues en realidad, como luego reconoció Engels, para ese momento no existían comunistas en Alemania. El primer comunista alemán fue al parecer Wilhelm Weitling, quien vivía en Suiza y creó la organización denominada «Bund der Gerechten» («Sociedad de los Justos»). Su encarcelamiento en el extranjero fue la «primera noticia del comunismo que tuvieron los alemanes». F. Engels, *Revolution und Konterrevolution in Deutschland,* en *Marx Engels Werke,* Band 8, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1988, p. 9.

partieran de la crítica de la religión»[38]. Vemos así cómo se abren las primeras grietas en la relación de Marx con el movimiento joven-hegeliano, si bien continuaba vinculado de manera cercana con el mismo a través de figuras como Hess, Ruge y Feuerbach.

Toda esta molestia de Marx con Bauer y el grupo de «Los Libres» escalaría muy pronto con la publicación del artículo *Die Gattung und die Masse,* en el que Bauer ataca directamente a Feuerbach. Bauer dice allí que la noción de ser genérico *(Gattung)* se identifica con la noción de «masa», lo cual significa que se produce una *nivelación ilegítima* entre todos los ejemplares individuales de la misma especie. La noción de ser genérico les otorga a los individuos menos capaces una responsabilidad que no pueden asumir, y a los más capaces les impide destacar sobre los demás. Bauer reivindica por ello la singularidad de los mejor dotados, aquellos que pueden levantarse por encima de la mediocridad de la masa y acceder a la universalidad del «espíritu» a través de la *Kritik*. Se ve muy claro que la polémica de Marx con Bauer echa sus raíces en la diferente apreciación que ambos tienen de la noción feuerbachiana de ser genérico. Mientras para Marx esta noción abre la puerta para pensar un sujeto político colectivo (lo que muy pronto llamará el «proletariado»), Bauer sospecha que no existe un agente colectivo llamado «el Hombre», sino singularidades autoconscientes que encarnan los valores más elevados del espíritu. Volveremos sobre esto cuando comentemos el libro *La sagrada familia.*

Por el momento recalquemos que la distancia de Marx frente a Bauer no significa el abandono del ateísmo que les había unido antes. Los dos amigos habían especulado con la posibilidad de lanzar juntos una revista dedicada a proclamar la doctrina del ateísmo, que según creían, era la única forma de superar la deshumanización del hombre operada por el cristianismo. Recordemos que por aquellos años (1839-1841), Bauer se creía una especie de profeta encargado de divulgar esta nueva revelación y provocar una «catástrofe» jamás vista en Alemania desde los tiempos de Lutero. Su esperanza, según confesó a Ruge en una carta del 6 de diciembre de 1841, era poder enseñar abiertamente el «sistema del ateísmo» en la Universidad de Bonn, y para ello contaba con la ayuda incondicional de su escudero Marx,

---

[38] K. Marx, *Karl Marx in Köln an Arnold Ruge in Dresden,* cit., pp. 1163-1164. En uno de sus últimos artículos para *Die Rheinische Zeitung,* Marx dice que el periódico «ni siquiera puede admitir la realidad teórica de las ideas comunistas en su forma actual», y califica el «agudo libro de Proudhon» como un simple «estudio teórico». K. Marx, *Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung,* en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981, p. 108.

quien le ayudó con la redacción del panfleto ateo *Die Posaune des jüngsten Gerichts.* De modo que un año más tarde, cuando Marx asumió la dirección de *Die Rheinische Zeitung,* sus convicciones ateas no habían cambiado en absoluto. Pero ahora le parecía que Bauer había tensado demasiado la cuerda y que sus consignas abstractas en favor del ateísmo eran políticamente inoperantes. Al igual que Feuerbach, Marx creía que el ateísmo no es solo una consigna teórica, sino que debía convertirse en una *vivencia política,* situación para la cual no está preparada Alemania. Hay mucho trabajo aún por hacer para que el ateísmo pudiera «realizarse» en la conciencia alemana. Con todo, el ateísmo seguía operando en Marx como una especie de *Ersatzreligion,* como un anhelo escatológico en favor de la «emancipación humana». Esta, como veremos, será una de sus consignas favoritas en los textos que escribió durante sus meses de retiro en Kreuznach.



XIX. SOCIALISMO Y ANTROPOLOGÍA

El republicanismo plebeyo

Hasta ahora hemos visto unos textos de Marx que se mueven en el mismo campo de sentido al que pertenecen de los textos de otros jóvenes hegelianos, pero que de algún modo logran encontrar desplazar el acento desde la crítica de la religión hacia el escenario de la política. Marx ha encontrado en el periodismo un lugar para sacar la filosofía del aula universitaria y dirigirla hacia un público no perteneciente a los ambientes académicos, situación que trajo como consecuencia la distancia frente al radicalismo político de su amigo Bruno Bauer. Pero las cosas empezarían a tomar un rumbo inesperado en la vida del filósofo. En enero de 1843 la censura prusiana decide clausurar el *Rheinische Zeitung* y Marx anuncia su retiro como redactor jefe. Lanzado de nuevo al desempleo y desilusionado, Marx escribe a Ruge: «En Alemania no puedo hacer ya nada más. Uno se engaña a sí mismo estando aquí. Si usted pudiera darme consejo y pistas en esta situación, le estaría muy agradecido»[1]. Justo por aquellos días, Ruge había viajado a París junto con Hess para estudiar la posibilidad de fundar allí un nuevo periódico y Marx tenía la esperanza de participar en ese proyecto[2]. Pero mientras llegaba la respuesta, el joven filósofo decide finalmente casarse y pasar su luna de miel en el balneario de Kreuznach, lugar donde escribiría tres de sus textos juveniles más brillantes: el llamado *Kreuznacher Manuskript,* jamás publicado, y los dos artículos que publicaría pocos

---

[1] K. Marx, *Karl Marx in Köln an Arnold Ruge in Dresden,* cit., pp. 1224-1225.

[2] En carta del 11 de agosto, Ruge había escrito a Marx: «Aquí en París me he convencido muy pronto de la imposibilidad total de que usted y yo seamos vistos y tratados como puros hombres de negocios. Todos los políticos y empresarios con los que he hablado están de acuerdo en las inmensas dificultades que tendríamos, aún más con un tercer extranjero. Pero no importa: si tenemos el dinero, será más fácil imprimir tantos "libros" como queramos. En general mi impresión ha sido agradable hasta el momento, de modo que seguiremos *mutatis mutandis* con nuestro plan inicial». A. Ruge, *Arnold Ruge in Paris an Karl Marx in Kreuznach,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, cit., p. 1290.

meses después en París: *Zur Judenfrage* y *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.*

En este capítulo quisiera defender las siguientes tesis, estrechamente relacionadas entre sí: en primer lugar, durante su estadía en Kreuznach, Marx incorpora en su repertorio filosófico el lenguaje socialista de Hess, pero sin abandonar su vínculo filosófico con Feuerbach. Al contrario, como fruto de su nuevo lenguaje político, Marx «radicaliza» la antropología de Feuerbach y la lleva más allá de este; y, en segundo, esta síntesis entre el lenguaje político de Hess y el lenguaje antropológico de Feuerbach hará que Marx abandone su anterior apuesta institucional republicana y se acerque a un jacobinismo radical, por fuera del Estado, que le conducirá poco a poco hacia el socialismo[3]. Pero esto no supuso una «ruptura epistemológica» en el pensamiento de Marx frente al «idealismo», como muchos han dicho, pues en todo caso la antropoteología de Feuerbach continuó siendo su referente principal. Diremos entonces que Marx ha hecho suyo el proyecto sensualista de Feuerbach y busca volverlo praxis, lo cual le lleva a realizar un *uso político* de objetos conceptuales como «ser genérico», «enajenación» y «emancipación humana», que, como hemos visto, formaban parte del repertorio discursivo que compartían los jóvenes hegelianos[4]. Estas nociones aparecen en el interior de un campo de sentido desde el que Marx *organiza* teóricamente las problemáticas abordadas en los textos de Kreuznach que vamos a estudiar enseguida. Atendiendo a esto, examinaré uno por uno los tres textos redactados en 1843, pero los consideraré como formando parte de un mismo tejido conceptual vinculado al proyecto antropológico. Mostraré que, en aquel año, bajo la influencia de Hess, Marx dejó de ver a Feuerbach como un referente filosófico para especular

---

[3] Recordemos lo aprendido en la tercera parte: para este momento (1835-1846) aún no se han diferenciado los conceptos fundamentales de la política moderna, en el sentido establecido por Koselleck. Es decir, que palabras como «republicanismo» y «liberalismo» no designan opciones diferenciadas en el espectro político, pero igual ocurre con las palabras «socialismo» y «comunismo».

[4] Cfr. I. Monal, «Gattungswesen», en *Historisch-kritisches Wörtebuch des Marxismus,* Band 4, Hamburgo, Argument-Verlag, 1999, pp. 1248-1258. La filósofa cubana Isabel Monal, sin embargo, no menciona que los tres conceptos fueron elaborados por Feuerbach y parece darle a Marx el crédito de su autoría. Además, afirma que Marx desarrolla la noción de *Gattungswesen* apenas en los *Manuscritos de París,* ya que en sus anteriores escritos tan solo aparecía «de manera vaga». A contrapelo de esto, el capítulo anterior ha mostrado que la noción de ser genérico tiene una presencia clara en los textos escritos por Marx para la *Rheinische Zeitung* en 1842. Con todo, seguiré la pista dada por Isabel Monal en el sentido de que en los textos de Kreuznach se formó por primera vez la triada conceptual que ocupará los análisis de Marx durante este periodo.

sobre la religión, y comenzó la tarea de modificar el proyecto antropológico desde adentro, llevándolo más allá del sensualismo feuerbachiano. Por eso no hablaremos de una «superación» de la antropología, sino de su *deconstrucción*[5].

Por lo pronto ubiquémonos en el balneario de Kreuznach, a donde el joven de 25 años había llegado para pasar la luna de miel con su esposa Jenny. Pero esto no le quitó tiempo a sus proyectos intelectuales, puesto que inmediatamente se puso a trabajar en un artículo para el *Anekdota* de Ruge sobre la teoría hegeliana de la monarquía constitucional, texto que nunca terminó –como era usual en él– pero que le mantuvo ocupado durante todo 1842[6]. Apenas con la tranquilidad de Kreuznach, Marx pudo ponerse manos a la obra y sacar algunas notas de borrador para el artículo. El resultado son treinta y nueve páginas manuscritas con un análisis crítico de los parágrafos 261-313 de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Notas que permanecieron desconocidas durante todo el siglo XIX, pero que fueron descubiertas en 1927 y publicadas en la Unión Soviética por David Riazánov, fundador y director del Instituto Marx-Engels de Moscú. Los parágrafos comentados por Marx corresponden a la tercera sección de la tercera parte del libro de Hegel, donde el filósofo desarrolla su teoría del Estado.

Lo primero que debemos señalar es que en 1843 Feuerbach publicó en el *Anekdota* de Ruge las *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* texto bien conocido por Marx, donde se formulan duras críticas a la filosofía de Hegel. Si bien Marx comentó a Ruge que en las *Thesen* Feuerbach «apunta demasiado hacia la naturaleza y demasiado poco hacia la política»[7], no debemos leer esto como un rechazo al modelo antropológico. Como he sugerido antes, el *Manuscrito de Kreuznach* es el intento de incorporar el giro sensualista de Feuerbach para una lectura radical de la política en clave socialista. Ya vimos cómo en ese libro, el filósofo bávaro afirma que la filosofía de Hegel representa el último intento de restaurar el decadente

---

[5] Esta pista resultará clave para entender la argumentación que se desarrollará más adelante.

[6] Como atestigua su carta del 25 de agosto a Dagobert Oppenheim. Allí dice que no le interesan «las disquisiciones teóricas generales sobre el régimen del Estado», sino más bien los análisis realizados «dentro de condiciones concretas y a la luz de las realidades dadas». Por lo cual le recomienda a Oppenheim (uno de los dueños de *Die Rheinische Zeitung*) darle una mirada a las *Anekdota* de Ruge, «como apéndice a mi trabajo contra la teoría hegeliana de la monarquía constitucional» K. Marx, «Carta de Marx a Dagobert Oppenheim», en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales,* Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 686.

[7] K. Marx, *Karl Marx in Köln an Arnold Ruge in Dresden,* cit., p. 1249.

mundo de la teología cristiana. Dado que Hegel funda su sistema en abstracciones con respecto al hombre real, lo que tenemos aquí es una filosofía que supone la «enajenación del hombre» *(«Entfremdung des Menschen»).* ¿Por qué razón? Porque, según Feuerbach, Hegel ha convertido en «sujeto» lo que en realidad es «predicado», ya que el verdadero sujeto de la historia no es la lógica, sino el hombre entendido en su dimensión «sensible»[8]. Hegel ha pretendido derivar la esencia humana del concepto, en lugar de derivar el concepto de la esencia humana. De modo que, si queremos transformar la teología en antropología, que es el mandato de los tiempos modernos, tendremos que «negar a Hegel», pues «quien no abandona la filosofía hegeliana, tampoco abandona la teología»[9]. Es necesario, por tanto, «invertir a Hegel», *permutando* el orden de sujeto y predicado que estructura toda su filosofía. El programa que busca «superar la teología» como medio para emancipar al hombre y construir su reino intramundano, es el que varios de los jóvenes hegelianos tomaron como bandera y que Marx mismo hará suyo en sus escritos. Ya veremos luego si, en su deconstrucción de la antropología de Feuerbach, Marx consigue o no ese objetivo de «superar la teología».

Toda la argumentación del *Manuscrito de Kreuznach* se centra en la fórmula básica que Feuerbach presenta en las *Thesen,* a saber, que la verdadera filosofía solo puede partir de la «inversión de Hegel», pues este ha convertido en *sujeto* de la historia lo que en realidad es un *predicado*[10]. Esto significa que Hegel ha querido derivar la realidad humana de algo que no es el hombre. Feuerbach dice que esta relación entre el sujeto y el predicado debe ser «invertida» *(Umkehren).* El «sujeto» no es el Espíritu en tanto que pensamiento puro, sino el hombre considerado en todas sus dimensiones genéricas: sensibilidad, razón y voluntad. Pues bien, estos son

---

[8] No hemos de entender esto como una ruptura materialista frente al idealismo, como frecuentemente dicen los exégetas marxistas cuando interpretan este texto. Ya vimos en su momento que el sensualismo de Feuerbach nada tiene que ver en realidad con un materialismo, como el propio Marx reconocerá más adelante. De manera que afirmaciones como las de Lukács, según la cual, en los textos de 1843 se produce la transición del pensamiento de Marx hacia el materialismo, no son más que retrospecciones anacrónicas. G. Lukács, *El desarrollo filosófico del joven Marx,* cit., p. 35.

[9] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 258.

[10] «El pensamiento es, para Hegel, el ser –el pensamiento es el *sujeto,* el ser es el *predicado*–. La lógica es el pensar en el elemento del pensamiento o del pensamiento que se piensa a sí mismo –el pensamiento como *sujeto sin predicado* o el pensamiento que es al mismo tiempo sujeto y predicado de sí mismo– […]. Pero, precisamente por ello, Hegel no llegó al ser como ser, al ser libre, independiente y feliz en sí mismo. Hegel pensó los objetos como *predicados* del pensamiento que se piensa a sí mismo». *Ibid.,* pp. 257-258.

los *mismos* argumentos que Marx utiliza contra Hegel en el manuscrito. Dice que Hegel «ha hecho de un producto, de un predicado de la idea, lo que es su sujeto. No desarrolla su pensamiento a partir del objeto, sino el objeto a partir de un pensamiento ya definido en la esfera abstracta de la lógica»[11]. Y agrega luego que «Hegel independiza *(verselbständigt)* los predicados, separándolos de su sustantividad real, de su sujeto. Por tanto, el sujeto real aparece como *resultado,* cuando ha debido partirse del sujeto real para considerar luego su objetivación»[12]. Esto significa que Hegel piensa el mundo real de los hombres como un «momento» del desarrollo del Espíritu que se va realizando dialécticamente en la historia, con lo cual la «existencia empírica» del hombre –es decir, su dimensión corpórea y sensitiva– es pensada a partir de algo exterior a ella misma y queda, por ello, *enajenada.* Se trata de una operación análoga al movimiento de la conciencia teológica denunciado por Feuerbach, en el que el hombre no es sujeto de sí mismo, no es capaz de autodeterminarse, ya que Dios es afirmado como sujeto absoluto. Dios es sujeto y el hombre es predicado. No se piensa a Dios como una creación del hombre, sino al hombre como una creación de Dios. Lo que debiera ser el punto de partida (el hombre real y concreto), se convierte ahora en un resultado místico.

Vemos así cómo, en el *Manuscrito de Kreuznach,* Marx trabaja con el trío conceptual «Entfremdung», «Emanzipation» y «Gattungswesen» [enajenación, emancipación y ser genérico], operando esta última como noción articuladora. Lo que tenemos aquí es el intento de «invertir» la filosofía política de Hegel mediante una simple permutación de su estructura lógica[13]. Marx piensa que el «sujeto real» (el individuo corpóreo) debe «reconciliarse» con la esencia genérica que le fue arrebatada cuando Hegel convirtió la lógica en determinación esencial de la vida política. ¿Cuál debe ser entonces el nuevo punto de partida de la filosofía? No la Idea, no la lógica, sino la «existencia» del hombre, comprendida desde sus configuraciones históricas. No existe por el momento ninguna «ruptura» con respecto a lo que Marx pensaba en sus artículos de 1842 en *Die Rheinische*

---

[11] K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts,* cit., p. 213.

[12] *Ibid.,* p. 224.

[13] Althusser entiende bien que tal «inversión de Hegel» es un problema retórico: «¡El hombre puesto cabeza abajo cuando camina, al fin sobre los pies, es el mismo hombre! Y una filosofía así *invertida* no puede ser considerada como algo totalmente diferente de la filosofía que se ha invertido, sino a través de una metáfora teórica: en verdad su estructura, sus problemas, el sentido de sus problemas continúan sometidos a la *misma problemática*». L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* cit., p. 59.

Zeitung, como dicen algunos estudiosos[14]. Su propósito continúa siendo *el mismo* de antes: llevar el giro antropológico de Feuerbach hacia el terreno de la reflexión política. Solo que ahora Marx ha convertido el nuevo proyecto «sensualista» de Feuerbach en la base de un proyecto político que ya no es el republicanismo de 1842. Es *aquí* donde debemos registrar el cambio, y no en un supuesto paso del «idealismo» al «materialismo» con el que han delirado los marxistas. Pues tal como veremos, el idealismo no es algo que se oponga al materialismo sino al *realismo,* y es aquí donde la concepción «materialista» del joven Marx queda seriamente comprometida por causa de su antropocentrismo.

Quiero insistir en que esto de «partir de las realidades concretas» era un principio que ya inspiraba los análisis de Marx sobre la monarquía prusiana en sus textos de 1842. Lo que reprochaba a Bruno Bauer y al grupo de «Los Libres» era, precisamente, que no fundaban su crítica (por ejemplo, al Estado confesional de Prusia) en un análisis juicioso e informado de la «realidad concreta», sino en abstracciones como la «alienación religiosa», adornadas con palabras grandilocuentes como «ateísmo» y «anarquismo» con las que imaginaban demostrar su radicalidad política. Pues bien, esto mismo es lo que ahora Marx le reprocha a Hegel: haber convertido al Estado en el sol alrededor del cual gira toda la vida política, repitiendo en el ámbito político el movimiento de alienación del hombre denunciado por Feuerbach en el ámbito religioso. La pregunta es: ¿cómo *invertir la situación* y avanzar hacia la «emancipación humana»?[15]. La respuesta ya la conocemos: realizando el «giro copernicano» exigido por Kant, esto es, colocando al hombre en el lugar del sol y hacer que el Estado gire en torno a él. Lo cual significa devolver la política hacia su fuente originaria: el hombre real, corpóreo y sentiente. Recordemos lo dicho por Feuerbach en las *Thesen:* «El hombre es el "uno y todo" *(hen kai pan)* del Estado»[16]. Lo que Marx busca es un *sujeto político* que impulse las transformaciones urgentes que necesita Alemania, pero ahora tiene claro que ese sujeto no puede

---

[14] Miguel Abensour dice que en el *Manuscrito de Kreuznach* se expresa una «crisis teórica» de Marx que le llevó a «retractarse» de las posiciones defendidas en 1842. Cfr. M. Abensour, *Democracy against the State. Marx and the Machiavellian Moment,* Cambridge, Polity Press, 2011, p. 32 [ed. cast.: *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano,* Madrid, Libros de la catarata, 2017].

[15] Nótese que Marx no piensa en cambiar la *problemática* establecida por Hegel, sino que solo busca invertir los elementos en el interior de esa problemática (cambiar el predicado por el sujeto y el sujeto por el predicado). Es por eso por lo que, a pesar de todas sus críticas a Hegel, Marx continuará con el modelo dialéctico de Hegel.

[16] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 262.

ser el Estado republicano, como esperaba todavía en 1842. De la mano de Feuerbach comprende que el Estado es solo un predicado, pues el verdadero sujeto de la política *excede* al Estado.

Si se puede hablar, por tanto, de un cambio –no de una «crisis»– en el *Manuscrito de Kreuznach,* este radica en que Marx deja de creer en el Estado como lugar adecuado para la reconciliación del hombre consigo mismo, tal como pensaba todavía en sus escritos de 1842. Su posición política ha cambiado, se ha radicalizado, pues ahora le parece que las estructuras del Estado prusiano son inmunes a cualquier transformación republicana. Los cambios que necesita Alemania tendrán que venir desde una instancia *exterior* al Estado. ¿Pero cuál puede ser esa instancia? La respuesta de Marx es clara: el *pueblo soberano.* Lo cual supone una toma de distancia frente a lo que decían otros hegelianos de izquierda como Strauß, Bauer, Feuerbach o el mismo Ruge, para quienes el pueblo alemán no estaba listo aún para encarnar el tipo de *existencia ética* requerido por la república. Dominada su conciencia por los fantasmas de la religión, los alemanes no son capaces todavía de encarnar ese *vivere civile* que está en la base de la vida republicana. Mientras llegaba ese momento (todavía lejano), Alemania deberá contentarse con una *monarquía parlamentaria,* que era la forma de gobierno que más le convenía en ese momento.

Marx está en desacuerdo con este diagnóstico político y piensa que el pueblo *no necesita mediaciones institucionales* que le «eduquen» *(Bildung)* para la vida republicana, como decía Feuerbach, sino que está ya listo para tomar en sus manos el destino de la sociedad. Más aún, afirma que el pueblo alemán *ya es* portador de las virtudes que le permitirán gobernarse a sí mismo. No es necesario esperar a que el Estado introduzca reformas republicanas (libertad de prensa, ley del divorcio, limitación jurídica de los privilegios, etc.), como esperaba todavía en sus textos de 1842. No es por tanto en el Estado republicano que se produce la encarnación del ser genérico, sino de manera *inmediata* en el pueblo sufriente y explotado. Esta, recordemos, era una de las tesis básicas de Lutero rescatadas por Feuerbach: la reconciliación del hombre no necesita mediaciones de tipo sacramental. No se requieren papas, concilios, iglesias ni teólogos para acceder al conocimiento de Dios. Para Marx, esto significa que es solo a través de la acción *directa* del pueblo, sin mediación alguna del Estado, que el hombre podrá reconciliarse consigo mismo y recuperar su esencia alienada. Y esta será la tarea de la *revolución alemana,* según veremos más adelante.

Dicho esto, resulta más fácil entender por qué buena parte del *Manuscrito de Kreuznach* está dedicada a polemizar con la teoría de la monarquía constitucional hereditaria, que Hegel veía como garante de estabilidad po-

lítica en Alemania. Recordemos que Hegel defendía una forma de gobierno mixta *(Juste-Milieu-Politik)* que otorga derechos políticos a los ciudadanos, elimina viejos privilegios feudales, protege las libertades civiles y alivia las cargas de los más necesitados, pero atendiendo siempre a la unidad del Estado en cabeza del monarca[17]. Marx, por el contrario, en sus textos de 1842, no buscaba incorporar algunos elementos republicanos *dentro* de una estructura monárquica, sino *abolir la monarquía.* Prusia debía ser un Estado republicano y no una monarquía constitucional. No obstante, ahora va todavía más lejos y toma partido por aquel estamento de la sociedad sobre el que antes había escrito en sus artículos sobre el robo de leña. Mientras que Hegel manifestaba su desprecio por la soberanía popular, ya que esta lanzaría a Prusia hacia el caos y la desinstitucionalización (como había ocurrido en Francia), Marx creía que la masa empobrecida era capaz de autogobierno. Su tesis será entonces que no es el Estado, sino el pueblo, el verdadero *poder constituyente* de la política. Y es aquí cuando aparecen las célebres reflexiones de Marx sobre la «verdadera democracia»:

> La democracia es la verdad de la monarquía, la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia como inconsecuencia consigo misma, pero el momento monárquico no es ninguna inconsecuencia en la democracia. La monarquía puede comprenderse desde sí misma, pero no la democracia. En la democracia, ninguno de sus momentos recibe más significado que el que le corresponde. Cada cual es realmente un momento del *Demos* total. En la monarquía, una parte determina el carácter del todo. Toda la constitución tiene que modificarse conforme a un punto fijo. La democracia es la constitución genérica *(Verfassungsgattung).* La monarquía es una especie *(Art),* y por cierto de las peores. La democracia es contenido y forma. La monarquía debe ser únicamente forma, pero falsea el contenido. En la monarquía, el todo, el pueblo, está subsumido a uno de sus modos de existencia, la constitución política; en la democracia, la constitución misma aparece solo como *una* determinación, que es la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos al pueblo de

[17] Hegel pensaba que el monarca debe ser símbolo de la unidad de la nación, si bien no puede ser una figura que se coloque por encima de la ley del Estado. El rey *representa* ciertamente la soberanía del Estado, pero no la «encarna» como si él mismo fuera el soberano. G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* Madrid, Gredos, p. 257.

la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución no es solamente en sí, según la esencia *(Wesen),* sino según la existencia *(Existenz),* en su fundamento real que es el hombre real, el pueblo real, que se pone a sí mismo como su propia obra. La constitución aparece como lo que es, un producto libre de los hombres; uno pudiera decir que esto vale de cierto modo también para la monarquía constitucional, solo que la diferencia específica de la democracia es que la constitución es solo un momento de la vida del pueblo, no es la constitución política la que por sí misma constituye al Estado. Hegel parte del Estado y convierte a los hombres en un Estado subjetivado; la democracia parte de los hombres y convierte al Estado en un hombre objetivado. Así como la religión no crea al hombre, sino el hombre a la religión, así también la constitución no crea al pueblo, sino el pueblo a la constitución. La democracia se comporta de cierto modo, en relación con todas las demás formas de Estado, como el cristianismo respecto de todas las demás religiones. El cristianismo es la religión por excelencia, la esencia de la religión, el hombre deificado como religión particular. Así también la democracia es la esencia de todas las formas de Estado, el hombre socializado como una forma particular de constitución; ella se comporta frente a todas las demás constituciones como el género *(Gattung)* en relación con la especie *(Art),* solo que el género aparece aquí como existencia que no se opone a la esencia en tanto especie particular. La democracia se comporta frente a todas las demás formas de Estado como su antiguo testamento. El hombre no es por causa de la ley, sino la ley por causa del hombre; es la existencia humana misma, mientras que en las otras formas el hombre es solo un ser legal. Esta es la diferencia básica de la democracia[18].

Aquí vemos hasta qué punto Marx está comenzando a crear un vocabulario político tejido con tres hilos: el humanismo antropocéntrico de Feuerbach, el democratismo de Ruge y el socialismo de Hess. Es bajo esta combinación de influencias que surgen afirmaciones tales como «la democracia es la verdad de la monarquía», «la democracia es la esencia de todas las formas de Estado», o «la democracia se comporta frente a todas las demás formas de Estado como su antiguo testamento». Lo que Marx quiere decir con ellas es que la democracia no es una «forma de gobierno», tal como la había pensado Aristóteles, sino que es «la constitución genérica»

---

[18] K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts,* cit., pp. 230-231.

(Verfassungsgattung) de la política, ya que se funda en disposiciones genéricas del hombre tales como el amor y la cooperación. *La democracia es una disposición antropológica,* ya que los humanos son seres genéricamente sociales y están en la capacidad de resolver cooperativamente sus conflictos. *No necesitan* del Estado para ser verdaderos hombres, pues en su «esencia» llevan sembradas las virtudes necesarias para llevar una vida política en común. Por eso la democracia no es una forma de organizar el Estado, sino la verdad inherente a todas las formas de organizar el Estado, es decir, el *telos* hacia el que todas ellas se mueven. Marx dice que la relación entre la democracia y las formas estatales de gobierno es la misma que existe entre el género *(Gattung)* y la especie *(Art).* Cada forma histórica de gobierno (aristocracia, monarquía, república) es solo una «especie» particular que expresa de manera imperfecta el «género» universal, del mismo modo que las formas históricas de la religión reflejan un tipo imperfecto de conciencia humana. El hombre solo podrá desplegar sus disposiciones genéricas en toda su potencia cuando las formas históricas de gobierno se «humanicen» y estén construidas a su imagen y semejanza. Marx recurre a Feuerbach para decir que la «constitución del pueblo» nada tiene que ver con una carta constitucional que reconoce los derechos humanos, sino que es una cuestión «existencial», basada en la «vida ética» concreta del pueblo mismo. A diferencia, pues, de lo que pensaba en 1842, y ahora bajo la influencia de Hess, Marx dice que el Estado es una maquinaria abstracta que separa a los hombres en lugar de unirlos[19]. El Estado no puede formar comunidad porque su racionalidad es instrumental y burocrática. Lejos entonces de encarnar las disposiciones cooperativas del ser humano, el Estado encarna el *egoísmo* y pone al hombre en contradicción consigo mismo[20]. Lo que Marx sospecha es que la teoría del derecho y del Estado

---

[19] Marx ha leído las contribuciones que hizo Hess en ese mismo año para el periódico *Einundzwanzigbogen aus der Schweiz,* ya estudiadas en la tercera parte del libro. Me refiero sobre todo a los dos artículos *Sozialismus und Communismus* y *Philosophie der Tat.*

[20] Esta es una de las ideas centrales de Moses Hess que tuvieron gran influencia sobre el joven Marx. Hess decía que el Estado moderno no es otra cosa que la *iglesia* del «cristianismo moderno», es decir del protestantismo. Y así como el cristianismo antiguo (la Iglesia católica) separó a los individuos de su esencia genérica, también el nuevo cristianismo hizo lo mismo, de tal modo que todas las instituciones del Estado moderno republicano (los derechos humanos, la separación de poderes, el constitucionalismo, etc.) favorecen el *egoísmo,* es decir la alienación del hombre frente a su ser genérico y comunitario. Dice Hess en su artículo *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland,* ya mencionado en el capítulo anterior: «El idealismo subjetivo [de Kant y Fichte] es una filosofía del mundo animal, la sanción filosófica del liberalismo revolucionario, el in-

de Hegel, al ensalzar el papel de la burocracia como instancia de mediación entre el soberano y el pueblo, sirve en realidad como legitimación filosófica de un régimen autoritario y reaccionario como el de Prusia.

Ahora bien, ¿qué cosa entiende Marx por «el pueblo» en el pasaje recién citado? ¿Quién es ese pueblo que, según Marx, deberá ser el sujeto político de la «verdadera democracia» todavía por venir? Sin duda no se está refiriendo a una abstracción, como en el caso de las teorías iusnaturalistas. El «pueblo» del que habla Marx es el mismo del que habla Hess en su artículo de 1843 *Die Eine und die ganze Freiheit*[21] que Marx tenía a la vista durante su retiro en Kreuznach. Allí el filósofo judío decía que el pueblo es aquel conjunto de personas que no pueden alcanzar la libertad, ya que esta depende de la unidad entre el trabajo y el disfrute. La Revolución industrial, sin embargo, ha roto esta unidad, lanzando a grandes masas de población hacia la miseria. Es el fenómeno que Hess denominaba el «pauperismo». Marx conocía bien esta tesis de la contradicción entre el pauperismo y la aristocracia del dinero, presentada ya por Hess en 1842[22]. Pero también conocía las tesis de Hegel sobre la división del trabajo y las observaciones críticas que en torno a este tema hizo su discípulo Eduard Gans[23]. El maestro de Marx en Berlín corrigió a Hegel al mostrar que el empobrecimiento generalizado de la población lanza a los individuos hacia un nivel cada vez peor de indigencia y destruye por ello el «lazo ético» de la sociedad. Llevado por la humillación de no poder vivir de su trabajo y empujado hacia la mendicidad, el plebeyo sabe que «no tiene parte»

---

tento de justificar la libertad subjetiva de pensamiento y la libertad egoísta de comercio *(Handelsfreiheit),* es decir la libre competencia, la base filosófica de los así llamados "derechos humanos" proclamados en Francia, que son los derechos de unos individuos privados separados de la comunidad». M. Hess, *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland,* cit., p. 287. Olvida Hess que la defensa de la *individualidad* es una de las mayores conquistas emancipatorias de la Modernidad. Desde este punto de vista podemos entender las protestas de Stirner y Bauer contra Marx y Hess.

[21] Ya hablamos de este artículo en el capítulo anterior. Fue publicado en la revista *Einundzwanzig Bogen in der Schweiß,* en la que Bauer había publicado su artículo *Zur Judenfrage,* ampliamente comentado por Marx.

[22] Recordemos su artículo *Die politischen Parteien in Deutschland,* comentado ampliamente en la tercera parte del libro.

[23] Recordemos brevemente la discusión, analizada ya en la tercera parte. En el § 241 de las *Grundlinien,* Hegel había dicho que la competencia despiadada de la sociedad civil puede hacer que algunos pierdan «todas las ventajas de la sociedad, la capacidad para adquirir habilidades, así como la protección jurídica y los cuidados sanitarios». G. W. F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* cit., p. 217. Este «descenso de una gran masa por debajo de la medida de un cierto nivel de subsistencia» es lo que ocasiona «el surgimiento de la plebe». *Ibid.,* p. 219.

en el reparto de los bienes públicos y que ya nadie espera nada de él. Ha perdido su lugar en la lucha por el reconocimiento social. Por eso Gans, quien conocía bien los escritos de Saint-Simon en Francia, dijo que el plebeyo encarna una actitud de rebelión contra la sociedad, el Estado y los ricos. Ya no experimenta ningún sentimiento ético de «deber» para con la sociedad que lo excluye y se convierte en caldo de cultivo de aquello que Marx llamaría el «proletariado»[24].

Respondamos entonces la pregunta anterior. Cuando Marx habla del «pueblo» como sujeto de la «verdadera democracia», se está refiriendo a esa masa de gente que Hegel y Gans llamaban la «plebe», pero también a lo que Hess llamaba el «proletariado», ese sector que ha sido *expulsado* de la sociedad civil debido a las condiciones miserables en las que trabajan. Recordemos que, ya para ese momento (1843), Hess utilizaba la noción de «capitalismo» para referirse a la organización económica de la sociedad civil que concentra la riqueza en unas pocas manos y se desentiende por completo de la esclavitud en la que viven los trabajadores[25]. Situación que, según Hess, conducirá hacia un levantamiento del «pueblo» en contra de aquellos que los oprimen. Pues bien, este es también el «pueblo» al que Marx se refiere en el *Manuscrito de Kreuznach.* Solo que Marx no está todavía convencido de que el camino hacia la liberación del pueblo sea el *socialismo.* Para ese momento (1843), Hess estaba más avanzado que Marx en sus críticas al republicanismo y su apuesta socialista. Marx, por el contrario, seguía pensando en el pueblo como sujeto de una democracia capaz de realizar «verdaderamente» los ideales republicanos, conforme al ideal político de Ruge. Pero, a diferencia de este, Marx entiende que la democracia se funda en el aseguramiento de las *condiciones materiales de la vida* de los proletarios. No se trata solo de que estos se vean «representados» en el parlamento, sino de que no dependan de nadie más para poder subsistir. El socialismo debería realizar el ideal republicano de la *fraternidad,* que había estado en el corazón mismo de la Revolución francesa[26].

En todo caso, ya para este momento (1843) Marx ha cambiado su posición republicana de 1842 cuando escribió su texto sobre los recogedores de leña. Allí se daba cuenta de que la pobreza creciente de la sociedad era una muestra de que la monarquía prusiana no había evolucionado ha-

[24] E. Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel,* ed. e intro. de J. Braun, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005, p. 195.

[25] Cfr. M. Hess, *Über eine in England bevorstehende Katastrophe,* cit.

[26] Cfr. A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista,* Madrid, Akal, 2019.

cia el «concepto» del Estado moderno. Entendía que la existencia de una masa pobre que no tenía lo suficiente para sobrevivir colocaba *al Estado* en contradicción con su propio concepto, que según Feuerbach era el hombre. Pero no veía que esa masa pobre fuera un sujeto político en potencia. Por eso su crítica se dirigía contra la Asamblea renana, a fin de que se introdujeran las reformas necesarias para evitar esta situación. No creía que el populacho fuera una potencia capaz de «negar» a la propia sociedad civil y convertirse en el sujeto de una «verdadera democracia». Pero es *eso,* precisamente, lo que Marx empieza a creer desde su retiro en Kreuznach. Ahora entiende que ese «populacho» es algo más que una multitud desorientada y envilecida. Siguiendo la lectura feuerbachiana de Lutero[27], así como las tesis de Hess sobre el pauperismo, Marx empieza a creer que el plebeyo es la encarnación misma del «ser genérico» –como Dios en la humanidad a través del Cristo sufriente– y que este pueblo *(plebs),* humillado por la Revolución industrial, será el sujeto de una transformación radical de las estructuras sociales en toda Europa. El pueblo está en la capacidad de realizar *inmediatamente* su naturaleza comunitaria. El sujeto de este proyecto será muy pronto denominado como *proletariado* y el proyecto mismo recibirá el nombre de *socialismo.* Ya lo vemos entonces: en el retiro de Kreuznach, Marx se está haciendo discípulo de Hess, pero sin dejar de ser todavía discípulo de Feuerbach.

Ahora bien, si el Estado defiende los intereses egoístas de sectores particulares, como mostraba Hess en sus artículos, ¿significa esto que el Estado como institución política (no este o aquel Estado en particular, sino la «forma Estado» como tal) debe «desaparecer»? Algunos estudiosos han dicho que en el *Manuscrito de Kreuznach,* Marx anuncia la tesis de la «extinción del Estado», que años más tarde retomarían Engels y Lenin. Efectivamente, Marx toma de Hess la tesis de que el Estado político es «abstracto» mientras que «el pueblo es el Estado real», y afirma que los «franceses modernos» conciben la democracia como la «decadencia del Estado político»[28]. ¿Qué quiere decir con esto? A mi entender, Marx no está diciendo que la «verdadera democracia» es una situación en la que necesariamente no existirá más el Estado (tesis abolicionista), sino una en la que el Estado no existirá como un ente *separado del pueblo,* lo cual es diferente. El punto es que, separado de la comunidad política que lo nu-

---

[27] Me refiero al texto de Feuerbach *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach,* aunque es muy probable que también conociera *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers.* Del análisis de ambos textos me ocupé ya en la segunda parte.

[28] K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts,* cit., pp. 229; 232.

tre, el Estado carece de vida, es una institución inerte. Marx piensa que el pueblo (que encarna el sufrimiento de la humanidad entera) se halla en la capacidad ética de gobernarse a sí mismo y no necesita instituciones tutoriales. Las instituciones no desempeñan el papel de ser «mediadoras» entre el pueblo y sus gobernantes, sino «conductoras» de la voluntad del pueblo. Marx no es un anarquista, pues su ideal no es tanto la abolición del Estado, sino la *democracia directa* en la tesitura asambleísta de Rousseau. No es por tanto una «lógica antiestatal» lo que Marx defiende aquí, como dice Abensour[29], sino la tesis de que la esencia genérica del hombre se encarna *en el pueblo y no en el Estado.* Con todo, Abensour señala un problema que ya hemos venido detectando: el sueño de una emancipación *inmediatamente vivida.* Si, como sugiere Marx, en la «verdadera democracia» no existe separación entre el pueblo y el Estado, es decir, si el Estado es directamente *subsumido* en el pueblo, esto quiere decir que la vida pública ya no requiere de coordinación alguna. ¿Por qué razón? Porque allí no existirán divisiones, no habrá unos que manden y otros que obedezcan, no existirá la racionalidad compensatoria de las instituciones, sino que se habrá *eliminado la distancia* entre los hombres, se habrá realizado la «comunidad de amor» de la que hablaba Feuerbach. El «egoísmo» favorecido por la separación de poderes será definitivamente superado y la vida pública estará gobernada enteramente por la virtud. Lo que Marx propone es una suerte de *republicanismo sin Estado republicano,* una situación en la que sea el pueblo mismo, sin mediación institucional y sin separación de poderes, quien encarne las virtudes cívicas propias del ser genérico[30]. Una ética política que sea capaz de devolver al hombre su esencia perdida.

Podemos decir entonces que, en el *Manuscrito de Kreuznach,* Marx entiende la «verdadera democracia» como una situación en la que el pueblo empobrecido está en la capacidad de realizar directamente, sin mediación alguna, las competencias genéricas del hombre. Es, por tanto, una situación en la que se cancelarán todos los dualismos (como decía Feuer-

---

[29] En el Prólogo a la segunda edición francesa de su libro *La democracia contra el Estado* dice Abensour: «Marx logra mostrar de forma diáfana que la lucha contra el Estado, en tanto que forma, está inscrita en el núcleo de la lógica democrática. La democracia o es antiestatal o no es democracia». M. Abensour, *Democracy against the State,* cit., p. xxxiii.

[30] Se trata de una radicalización del republicanismo democrático de Ruge. En otro lugar hemos argumentado que en 1843 Marx pasa de un republicanismo «abstracto», centrado en la institucionalidad del Estado, a un republicanismo concreto de tipo asambleísta, centrado en la acción directa del pueblo. Cfr. S. Castro-Gómez, «Marx y el republicanismo plebeyo», en *Nómadas* 48 (2018).

bach) y el hombre será finalmente «uno». Ya no habrá separación entre *Wesen* y *Existenz.* La «verdadera democracia» no es una forma de organizar políticamente el Estado, sino un *telos* anclado en la naturaleza genérica del hombre que se cumplirá *necesariamente.* Las masas empobrecidas conseguirán llevar a la humanidad hacia su emancipación definitiva, pues el «pauperismo» (Hess) es la peor forma de esclavitud y deshumanización jamás conocida en la historia. Más abajo de eso ya no es posible caer, por lo que la emancipación humana es un movimiento *inevitable.* Antes, pues, que reconocer la contingencia de la realidad social, Marx se mueve en el marco de una teoría *teleológica de la acción* propia de la filosofía clásica alemana, de la cual no ha podido desprenderse. No se produce aquí el paso hacia una «teoría materialista» que vaya más allá de ella.

Teología jurídica para ricos

Vemos entonces cómo para 1843, mientras escribía frenéticamente desde su retiro de Kreuznach, Marx produce una articulación entre la *escatología política* de Hess y el *antropoteologismo* de Feuerbach. Es decir, que en Marx se unen dos líneas constitutivas de la izquierda hegeliana: aquella que proviene de la teología racionalista ilustrada alemana y aquella que proviene del mesianismo judío. El resultado es un proyecto que presenta la reconciliación del hombre (consigo mismo y con la naturaleza) como una meta *políticamente alcanzable.* Una meta que se cumplirá por medio del sufrimiento de la masa empobrecida, que deberá encarnar –como Cristo en la cruz– los intereses universales de la especie[31]. Se produce una «reocupación» *(Umbesetzung)* del lugar de Dios por parte del Hombre y la consecuente neutralización de lo político. Me refiero con ello al movimiento según el cual, la *indecibilidad* propia de lo político desaparece y es sustituida por una garantía trascendente que ya no es teológica, sino antropológica. La antropología comienza a desempeñar la *función de fundamento* que antes desempeñaba la teología. Ya veremos luego cómo, a pesar de sus esfuerzos por rebasar la *episteme teológica,* Marx consigue tan solo *deconstruirla,* utilizando para ello sus propias armas, en este caso, la antropología filosófica.

---

[31] No escapa Marx a la sospecha lanzada por Stirner de haber convertido el culto a la humanidad sufriente en una nueva religión y de haber recaído en las mismas especulaciones teológicas que tanto criticaba en Hegel. Ya veremos cómo Marx, sin embargo, rechaza categóricamente las críticas de Stirner a Feuerbach.

Pero regresemos por el momento al balneario de Kreuznach, donde Marx no solo batallaba contra Hegel, sino que disfrutaba de su luna de miel y esperaba recibir noticias de Ruge, quien había viajado a París junto con Hess para estudiar la posibilidad de adelantar nuevos proyectos editoriales. Por fin, hacia finales de agosto llegó la tan esperada carta: «Queremos fundar aquí en París un órgano en el que podremos juzgarnos a nosotros mismos y a toda Alemania con plena libertad y con una sinceridad implacable. Será un real rejuvenecimiento, un nuevo principio, una nueva posición [...]. Debemos emprender algo nuevo si de veras queremos hacer algo. Yo me ocupo de la parte mercantil del asunto. Contamos con usted»[32]. ¡París! La cuna de la Revolución francesa, la capital política de Europa. Animado por esta perspectiva, Marx se pone a trabajar frenéticamente en dos nuevos artículos que deseaba tener listos antes de salir a Francia y que servirían como carta de presentación para el nuevo proyecto: *Sobre la cuestión judía* y la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*[33].

Ya en la tercera parte nos ocupamos del texto que Bruno Bauer escribió en 1843 bajo el título *La cuestión judía (Zur Judenfrage).* Se trata de un polémico artículo que Marx mismo rechazó cuando era el editor de *Die Rheinische Zeitung,* pero que Bauer finalmente consiguió publicar en los *Deutsche Jahrbücher* de Ruge. ¿Por qué había rechazado Marx el artículo? Sin duda por las razones ya esgrimidas en la carta a Ruge del 30 de noviembre de 1842. Allí decía que el grupo «Los Libres», encabezado por Bauer, era un conjunto de filósofos de taberna, encaprichados con la tesis de que la crítica de la política debe partir de la crítica de la religión, es decir, que la crítica de la conciencia religiosa debe ser *el principio de toda crítica.* Por eso se llenaban la boca de consignas a favor del «ateísmo», que Marx consideraba inoperantes[34]. Pues bien, esta era, precisamente, la tesis que defendía Bauer en su artículo. Allí decía que la religión es un fenómeno en sí mismo discriminatorio, pues cada religión exige la obediencia a un conjunto de normas particulares que excluyen *de facto* a quienes no pertenecen a esa religión. Es el caso, por ejemplo, de los judíos, quienes afirman

---

[32] A. Ruge, *Arnold Ruge in Paris an Karl Marx in Kreuznach,* cit., p. 1292.

[33] Por razones expositivas, he decidido presentar primero el artículo *Zur Judenfrage,* a pesar de que en el número primero de los *Deutsch-französischen Jahrbücher* aparece publicado después de *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Hay claras evidencias de que la segunda parte de este artículo fue escrita por Marx en París.

[34] Ya dijimos que Marx también era un ateo convencido, pero le parecía que hacer del ateísmo una *condición* para la crítica de la política, era una estrategia equivocada. En cualquier caso, como un buen hombre ilustrado, Marx creía que la religión es una «ilusión» anclada en la ignorancia del hombre, que podrá desvanecerse cuando las condiciones de la vida material sean transformadas por medio de la revolución.

ser el único pueblo elegido por Dios para la salvación. La tesis de Bauer es que mientras un individuo se aferre a este tipo de creencias, es decir, mientras crea que su religión particular es la única verdadera, ese individuo no está en condición de ser miembro de un Estado universal que defienda los derechos humanos, tal como proclamó la Revolución francesa. ¿Por qué razón? Porque un Estado semejante no puede favorecer privilegios de ningún tipo, incluidos los privilegios religiosos. Alguien que se imagine gozar de un privilegio moral por el hecho de pertenecer a la «iglesia verdadera», no puede ser tenido legítimamente como ciudadano libre, ya que este título le pertenece solo a una persona que se vea a sí misma como igual a todas las demás por el solo hecho de ser *humana.* De lo cual concluye Bauer dos cosas: por un lado, si el judío quiere emanciparse como hombre, deberá dejar de ser judío; y, por el otro, si el Estado quiere favorecer la emancipación humana, deberá dejar de ser un Estado *confesional.*

Bauer defiende a capa y espada el teorema de la mundanización *(Verweltlichung)* de la conciencia religiosa, la tesis hegeliana de que, en la sociedad moderna, donde los hombres han alcanzado un cierto nivel de autoconciencia, los valores religiosos deben transformarse en valores civiles. Pero Bauer, que era ateo, va más allá de Hegel y dice que no basta con que la conciencia religiosa se mundanice, sino que en este proceso ella debe *desaparecer* por completo. El mundo moderno debe moverse con rapidez hacia el ateísmo y el Estado debe invocar criterios normativos que no pasen por la confesionalidad. En este sentido, un individuo que define su identidad con base en la pertenencia religiosa, como es el caso del judío, no puede llevar el título de ciudadano en el Estado moderno. Para Bauer, la emancipación del hombre pasa necesariamente por la superación de la conciencia religiosa. Un individuo se emancipa políticamente cuando abandona sus creencias religiosas particulares (judías o cristianas) y se hace ciudadano de un Estado universal. La emancipación radicaría en liberarse de la particularidad de las identidades religiosas y asumir una identidad universal en tanto que ciudadano del Estado. Como todos los demás jóvenes hegelianos, Bauer está obsesionado con el tema de la «superación de la teología»[35].

No obstante, Marx –quien también compartía esta obsesión– dice que la crítica de Bauer apunta en una dirección equivocada: «No bastaría de ninguna manera con investigar quién ha de emancipar y quien ha de ser

---

[35] Esta obsesión está motivada por la creencia ilustrada según la cual, la teología es un elemento fundamental del Antiguo Régimen que, aunque vigente aún en Alemania, pertenece al *pasado* de la humanidad. Todos los jóvenes hegelianos participan de esta «aceleración del tiempo» de la que hablaba Koselleck.

emancipado. La crítica tiene una tercera cosa por hacer: preguntar de qué clase de emancipación se trata y qué condiciones pertenecen a la naturaleza de esa emancipación exigida»[36]. En lugar, por tanto, de asumir que la emancipación se realiza en el Estado, como suponían Hegel y Bauer, y como el propio Marx creía en 1842, la crítica debería indagar por el tipo de emancipación que estamos buscando. ¿Se trata solo de una emancipación *política,* es decir, de una que se limite al *estatuto jurídico* de la ciudadanía en un Estado no confesional? ¿O se trata, más bien, de una emancipación *humana,* en la que el pueblo haga suya la tarea de realizar en este mundo las competencias genéricas del hombre, tal como se dejó claro en el *Manuscrito de Kreuznach*? He aquí la cuestión. Según Marx, el error de Bauer radica en que «no investiga la relación entre la emancipación política y la emancipación humana, y por ello establece condiciones que solo pueden explicarse por la confusión acrítica de la emancipación política con la emancipación humana general»[37]. Es decir, que Bauer «confunde» dos nociones diferentes, pues una cosa es la emancipación política y otra muy distinta es la emancipación humana[38]. Una cosa es que los individuos se acojan a unas leyes que *formalmente* los declara como libres, y otra cosa es que *realmente* sean libres. Con todo, Marx no desmiente a Bauer en su tesis de que la emancipación humana pasa necesariamente por la universalidad. Lo que disputa es si esa universalidad tiene su asiento en el Estado republicano, o en aquello que Bauer llamó despectivamente «la masa».

¿Será verdad que en un Estado donde se realice la *separación de poderes* desaparece como por arte de magia la religión, como dice Bauer? ¿O será más bien que, aunque el Estado se emancipe formalmente de la religión, esta sobrevive oculta en el núcleo de sus estructuras? Lo que Marx sospecha es que la secularización política del Estado no garantiza que la religión desaparezca. Al contrario, su tesis es que la desconfesionalización del Estado conduce nada menos que a la *teologización de la política.* El problema de la emancipación del hombre no pasa entonces por el Estado, sino por la autoconstitución del pueblo como sujeto único de la política. Desde esta perspectiva, la separación de poderes es vista por Marx como algo que *di-*

---

[36] K. Marx, *Zur Judenfrage,* en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981, p. 350.

[37] *Ibid.*

[38] Esta distinción analítica es clave para entender el pensamiento político del joven Marx. La *emancipación política* tiene que ver con los derechos que adquiere un individuo en su relación con el Estado, mientras que la *emancipación humana* ya nada tiene que ver con el Estado, sino con la superación de las contradicciones reales que atraviesan las relaciones sociales entre los hombres.

vide a los hombres e impide la realización *inmediata* de sus disposiciones comunitarias. La separación entre la Iglesia y el Estado no podrá generar una superación de la conciencia religiosa, como esperaba Bauer, sino a lo sumo una «emancipación política» que deja intactas las instituciones del egoísmo. En este punto, Marx cree haber ganado a Bauer la carrera por saber quién de los dos ha logrado «superar la teología», como más adelante creerá también haber superado a Stirner.

Para demostrar esta tesis, Marx analiza el caso de Estados Unidos, país pionero de las revoluciones modernas[39]. Si Bauer tuviera razón, en un Estado desconfesionalizado, como Estados Unidos, la conciencia religiosa habría tenido que desaparecer. Pero nada más lejos de la verdad[40]. Aunque el Estado allí no es confesional, la gente continúa viviendo feliz con su conciencia religiosa, cuya existencia es garantizada jurídicamente por el Estado. La Constitución de 1795 de Pensilvania establece que ningún ciudadano puede ser obligado a practicar un culto religioso en contra de su voluntad, por lo que el Estado no puede ser confesional y la gente debe ser libre para practicar la religión que mejor le plazca. Es decir, que, a pesar de que el Estado no reivindica ninguna confesión religiosa en particular (es decir, que se trata de un *Estado laico*), tampoco puede obligar a la gente a no tener religión, ya que esto violaría el principio de la libertad que invoca la constitución. La gente tiene «derecho a ser religiosa» justo *en nombre* de la constitución republicana. De todo esto Marx concluye que «si en el país de la emancipación política plena encontramos no solo la existencia de la religión, sino su existencia fresca y vital, tenemos aquí la prueba de que el ser de la religión no contradice la plenitud del Estado»[41].

Este ejemplo de Estados Unidos muestra que la emancipación del Estado con respecto a la religión no conduce a la emancipación de los ciudadanos con respecto a la misma. De lo cual deduce Marx dos cosas: en primer lugar, que la emancipación política no necesariamente equivale a la emancipación humana; y, en segundo lugar, que el problema central del hombre moderno no es la alienación de la conciencia religiosa, sino la alie-

---

[39] Es un ejemplo que ya había sido presentado por Hess un año antes en su artículo *Die politischen Parteien in Deutschland,* donde dijo que la «Unión norteamericana», que no es un Estado confesional, tampoco logró cancelar la oposición entre el pauperismo y la aristocracia del dinero. Cfr. M. Hess, *Die politischen Parteien in Deutschland,* cit., p. 192.

[40] Marx, quien nunca estuvo en Estados Unidos, cita aquí testimonios de viajeros europeos como Alexis de Tocqueville, quienes constatan que, si bien en Estados Unidos no existe una religión del Estado, prevalece sin embargo la «libertad de cultos» bajo la tesis de que un hombre sin religión no podía ser un verdadero hombre.

[41] K. Marx, *Zur Judenfrage,* cit., p. 352.

nación de su vida material. Solucionado este último problema, automáticamente se solucionará el otro. La crítica de Bauer al Estado confesional es tan solo una *crítica teológica,* pues se limita a identificar el problema de la religión, sin entender que la enajenación humana no se *reduce* a la enajenación religiosa y que esta no se supera por medio del Estado. Bauer, por tanto, está equivocado por completo. No solo convierte las cuestiones políticas en cuestiones teológicas (síndrome del pastor evangélico), sino que su diagnóstico de la Modernidad es equivocado. La contradicción básica de la Modernidad no es entre la universalidad del Estado y el particularismo de la conciencia religiosa, sino entre la aristocracia del dinero y el pauperismo, como bien mostró Hess. Mientras esta contradicción se mantenga, de poco vale que el Estado sea o no confesional, pues en todo caso la gente seguirá comportándose de forma «teológica». Solo dejará de hacerlo cuando se supere el «dualismo» estructural de la sociedad moderna: de un lado la vida individual *(Existenz),* marcada por las lógicas egoístas de la sociedad civil, que no pueden ser contenidas por el Estado; de otro lado la vida genérica *(Wesen),* que no puede expresarse históricamente mientras continúe viva la lógica competitiva de la sociedad civil:

> Los miembros del Estado político son religiosos por causa del dualismo entre la vida individual y la vida genérica *(Gattungsleben),* entre la vida de la sociedad civil y la vida política: son religiosos en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su individualidad real, como hacia su vida verdadera; son religiosos, en cuanto que el hombre se comporta respecto de su individualidad real, más allá de la vida estatal, como si fuera su vida verdadera; son religiosos, en tanto que la religión es aquí el espíritu de la sociedad civil *(bürgerlichen Gesellschaft),* la expresión de la separación y el distanciamiento del hombre respecto del hombre […]. La contradicción en que el seguidor de una religión particular se encuentra con su ciudadanía *(Staatsbürgertum)* es solo una parte de la contradicción general entre el Estado político y la sociedad civil[42].

Aquí Marx no solo traslada el modelo antropológico de Feuerbach hacia el campo de la política, como había hecho ya en 1842, sino que empieza a llevarlo hacia el campo de la *economía.* Su tesis, sin embargo, *no es* que el capitalismo es una religión (no ha desarrollado aún su tesis del «fetichismo de la mercancía»), sino que «la religión es el espíritu de la sociedad civil»,

[42] *Ibid.,* pp. 360-361.

es decir, que en ese mundo que Hegel llamaba el «reino de las necesidades», donde los individuos tienen que abrirse campo en la vida solo a través de su trabajo, los hombres se comportan inevitablemente de forma «teológica». ¿Por qué razón? Porque en la sociedad civil el individuo vive sumido en la *fantasía* de que puede vivir con independencia de los demás. Allí el individuo solo es lo que hace de sí mismo, sin ayuda de los demás, que ahora son vistos como competidores a quienes hay que vencer. Solamente triunfa quien es capaz de vencer en el duro mundo de la competencia. Por ello Marx resalta que la sociedad civil no es otra cosa que «la separación y el distanciamiento del hombre respecto del hombre», es decir, el reinado absoluto del egoísmo por encima de la cooperación. Esto significa, en el lenguaje de Feuerbach, que la «existencia» individual está en contradicción con su «esencia» comunitaria. En una sociedad basada en la competencia, las disposiciones genéricas del hombre no pueden ser realizadas, por lo cual los individuos se hallan *enajenados de su propia esencia.* El resultado es la creciente pauperización de un sector de la sociedad civil que ahora forma un estamento aparte. Moses Hess había dicho en 1842 que el empobrecimiento de los trabajadores como consecuencia de la Revolución industrial inglesa conlleva reinsertar, justo en medio del mundo moderno, la antigua institución de la esclavitud[43]. ¿Cómo superar esta contradicción? ¿Cómo lograr que la existencia del individuo *coincida plenamente* con su esencia genérica? ¿Es suficiente con hacerle miembro del Estado laico, tal como pregonaba Bauer? ¿Acaso pueden las instituciones del Estado aliviar o cancelar incluso la miseria que sufren los trabajadores en la vida real?

Recordemos que, de la mano de Hess, Marx ha rechazado ya en el *Manuscrito de Kreuznach* la tesis de que la emancipación pueda ser *mediada* por el Estado (que era su propia posición en 1842). Ahora dice que la división de poderes no es el mecanismo adecuado para combatir el «dispositivo de la persona», sino que la reconciliación entre la vida individual y la vida genérica tendrá que ser *inmediata,* más allá de que la Iglesia y el Estado permanezcan o no unidos. Pues el problema en realidad no es este, piensa Marx, sino el «pauperismo» del que hablaba Hess en su artículo de 1842. Mientras que esta situación no sea cancelada, dará igual si los hombres viven en una monarquía absolutista o en un Estado republicano. Pues aún en este último, el hombre seguirá teniendo una «doble vida», pública y privada al mismo tiempo. Como miembro del Estado *(citoyen)* el indivi-

[43] En su artículo *Über eine in England bevorstehende Katastrophe,* ya comentado en la tercera parte.

duo es visto como perteneciente a una comunidad abstracta de iguales, pero como miembro de la sociedad civil *(bourgeois)* es un individuo privado que se comporta como adversario de todos los demás[44]. Es decir, que en tanto que *sujeto político* es abstractamente libre, pero en tanto que *sujeto económico* es un esclavo, pues se halla a merced de la voluntad de otros. De nada servirá por tanto que el judío (o cualquier otro creyente) abandone su religión para hacerse ciudadano del Estado, como dice Bauer, pues sin haberse resuelto la contradicción básica del mundo moderno, la «emancipación humana» se hallará todavía muy lejos[45]. ¿Qué tiene que ocurrir entonces para que este *dualismo estructural* se supere? La tesis de Marx es que tendrán que eliminarse todas las «instituciones del egoísmo», comenzando desde luego con la *propiedad privada.* Mientras haya propiedad privada, será imposible avanzar hacia una sociedad en la que el hombre se reconcilie con su propia esencia. Curiosamente, sin embargo, las críticas de Marx a Bruno Bauer por seguir atrapado en la «conciencia teológica», se fundan en el antropoteologismo de Feuerbach.

Ahora bien, el ejemplo más claro de que el Estado republicano es una institución teológica que legitima el egoísmo, lo encuentra Marx en el artículo 2 de la constitución francesa de 1793, donde se dice que los derechos naturales e imprescriptibles del hombre son cuatro: libertad, igualdad, seguridad y propiedad[46]. Y al definir la libertad, el artículo 6 dice que es «el poder de hacer todo aquello que no interfiera en el derecho de otro», lo cual significa que la libertad no se predica del hombre genérico, sino tan solo del *individuo.* Es el derecho que tiene un individuo de perseguir sus propios intereses hasta el punto de no interferir con los intereses de otro individuo. Los demás miembros de la sociedad son tenidos, entonces, como el «límite negativo» de la propia libertad individual. Igual ocurre con otros derechos como la igualdad y la seguridad. La igualdad es el derecho que tiene cada individuo de ser tratado de la misma forma que todos los demás,

---

[44] «Donde el Estado político alcanza su verdadera expresión, el hombre lleva una doble vida, no solo en su conciencia, sino en la realidad, una vida celestial y otra terrenal: la vida en la comunidad política, donde vale como ser comunitario *(Gemeinwesen)* y la vida en la sociedad civil, donde actúa como ser privado, que contempla a los otros hombres como medios y se rebaja a sí mismo a ser un medio más y un juguete en manos de poderes ajenos». *Ibid.,* p. 355.

[45] «Esta pugna mundana a la que se reduce en últimas la cuestión judía […], la lucha entre el interés general y el interés privado, la división *(Spaltung)* entre el Estado político y la sociedad civil, estas contradicciones mundanas son las que Bauer deja en pie mientras polemiza contra su expresión religiosa». *Ibid.,* pp. 355-356.

[46] *Ibid.,* p. 364.

es decir, que el Estado no hará discriminación entre un individuo y otro. A todos se les «dejará hacer» lo que quieran por igual[47]. Ninguno podrá ser excluido del derecho a la libre competencia, a la libertad de prensa, a la libertad de religión, etc. Todos los individuos tienen «derechos subjetivos» que el Estado no puede cancelar. Por su parte, la seguridad es el derecho que un individuo tiene a que el Estado proteja sus bienes y su dignidad, ofreciéndole garantías jurídicas y policiales de que podrá obrar libremente como miembro de la sociedad civil. Marx dice que ninguno de estos derechos habla del hombre como ser genérico, sino que hablan solamente del individuo egoísta. Solo hacen referencia a aquello que *separa* a un individuo de otro, es decir, que son los derechos del «hombre como mónada aislada, replegada sobre sí misma»[48]. Son derechos que regulan la separación del individuo con respecto a su esencia genérica y que, por lo tanto, legitiman su *alienación*[49].

Marx concluye que las constituciones republicanas, tal como estas se conocen en Estados Unidos y en Francia, fortalecen el egoísmo porque protegen jurídicamente la *propiedad privada.* Recordemos que para este momento (1843) Marx no se ha familiarizado aún con los escritos del socialismo francés, que conocía solo de segunda mano[50]. Sus ideas respecto a la propiedad privada provienen sobre todo de Hess, quien en aquel mismo año publicó un artículo titulado *Sozialismus und Communismus* –ya comentado en la tercera parte del libro– que tuvo gran influencia sobre Marx. Sabemos que conoció de primera mano este artículo, pues fue publicado en el mismo número de la revista *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz,* editada por Georg Herwegh, donde Bauer había publicado su texto sobre la incapacidad de los judíos para ser libres (al que Marx da

---

[47] Es curioso que Marx *identifique* el derecho a la individualidad, defendido por la constitución americana, con la licencia para imponer los intereses personales sobre los colectivos. En realidad, el valor de la individualidad es un elemento importante de lo que el propio Marx llamará la «emancipación humana». Es precisamente *esto* lo que reclamará Bauer.

[48] *Ibid.*

[49] Curiosamente, con su crítica radical de los derechos humanos Marx termina uniendo fuerzas en este punto con el pensamiento de Jacobi, quien, como ya vimos en la primera parte del libro, decía que los derechos humanos son un constructo «abstracto» de la razón que no puede regular los conflictos reales entre los hombres.

[50] Su información sobre el socialismo y el comunismo provenía en buena parte del libro de Lorenz von Stein *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte,* publicado en 1842. Como ya vimos en la tercera parte del libro, el artículo escrito por Hess en 1843 realiza una crítica al modo como Stein caricaturiza el pensamiento radical francés.

respuesta en *Zur Judenfrage*). De modo que, como hemos venido argumentando, a la influencia filosófica de Feuerbach sobre el pensamiento de Marx, se suma ahora la influencia política de Hess. Y esta combinación es lo que desencadena esa «explosión creativa» de Marx durante su retiro en Kreuznach. Ya vimos cómo Hess entendía la propiedad privada como el «pecado original» de la humanidad. En su visión escatológica de la historia, el filósofo judío miraba la propiedad privada como la fuente de todo mal, como culpable del desequilibrio entre la multiplicidad de las representaciones sensibles y la unidad fundamental de la conciencia. Mientras que por naturaleza los hombres aspiran a la igualdad y la comunidad de bienes, la propiedad privada introduce en la conciencia humana el fantasma de la diferencia y la desigualdad. Por eso, el fin último de la *teodicea* que narra Hess será la abolición de la propiedad privada, el establecimiento de una comunidad de salvación en la que ya no existirá distancia entre los hombres. No habrá ya propiedad, pero tampoco habrá matrimonio, trabajo, familia, herencias, etc. Todo será común a todos, no existirán más los privilegios y los humanos podrán existir en *completa armonía* unos con otros. Luego, en un artículo de 1843 –que también reseñamos en la tercera parte–, Hess afirma que el Estado republicano de Estados Unidos, supuestamente fundado en el principio de la libertad, niega esa libertad al hacer de la propiedad privada un derecho. Aunque el Estado republicano supone un progreso histórico frente al Estado feudal medieval vigente todavía en Europa, no deja de ser en todo caso la continuación de la vieja servidumbre del hombre sobre el hombre. No hay que deslumbrarse frente a este «milagro americano», dice Hess, porque no importa cuál sea la forma de Estado (monarquía constitucional, democracia representativa, republicanismo, etc.), *todas ellas* niegan la libertad del hombre. La verdadera libertad humana se conseguirá solo con la implementación de una comunidad política en donde no exista el egoísmo. Y esa comunidad es lo que Marx muy pronto llamará el «socialismo».

Digo entonces que Marx une el vocabulario de Hess con el de Feuerbach para decir que, cuando la propiedad privada es vista como un «derecho», la separación del individuo respecto de su esencia genérica queda legitimada. El *dualismo gnóstico* (del que hablaba Feuerbach) queda instalado en la estructura misma del Estado. La «democracia política» se convierte de este modo en un régimen puramente teológico, donde los hombres llevan dos vidas paralelas: una privada y otra pública. En ambas vidas se comportan «ilusoriamente» (buscando afanosamente adquirir propiedad privada o exigiendo derechos ciudadanos). Viven, pues, sumidos en mistificaciones de carácter religioso:

> La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no solo un hombre sino todo hombre, vale como ser supremo y soberano, pero [se trata d]el hombre en su expresión no cultivada y asocial, el hombre en su existencia casual, el hombre tal como se levanta y camina, el hombre tal como se ha corrompido por la organización de nuestra sociedad, el hombre que se ha perdido a sí mismo y enajenado *(veräußert),* que se ha entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que todavía no es un ser genérico real. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño y diferente del hombre real, es en la democracia realidad sensible, presente, máxima secular[51].

Si por «democracia política» entendemos ese tipo de Estado no confesional del que habla Bauer, en el que la propiedad privada es tenida como un derecho fundamental, entonces en realidad estamos hablando de un *Estado cristiano*[52]. A pesar de presentarse a sí mismo como «laico», ese Estado funciona con las mismas mistificaciones de la conciencia cristiana que dice haber superado. Esgrime los «derechos humanos» para referirse a la soberanía y libertad del hombre, pero en realidad habla de un hombre alienado de sí mismo, tal como estaba ya en el cristianismo. El Estado republicano sería, por tanto, la *continuación secularizada* del cristianismo, en la que, como dijera Feuerbach, el hombre mira la imagen invertida de sí mismo.

Ahora bien, aquí debemos retomar la posición republicana de Bauer, pues según vimos en la tercera parte, también él critica el egoísmo de la sociedad civil y rechaza la autonomía de la propiedad privada. En *Der christliche Staat und unsere Zeit* (1841), Bauer se mostraba como un ardiente defensor de las virtudes ciudadanas y su capacidad de fundar la autonomía de la comunidad política frente a cualquier amenaza. Sobre esta vida ética de los asociados se construye el Estado (no al revés), que se define por su capacidad de no estar determinado por intereses particulares, como por ejemplo los defendidos por los propietarios. Al igual que Marx, Bauer es un crítico del egoísmo que amenaza la vida ética de la comunidad, pero a diferencia de aquel, y en concordancia con Hegel, entiende que el Estado sintetiza los intereses particulares con los intereses generales. Bauer es un

---

51 *Ibid.,* pp. 360-361.

52 Ya Hess había resaltado este punto en su artículo de 1842 titulado *Über Staat und Religion,* publicado en el *Rheinische Zeitung.*

filósofo republicano que defiende tanto las instituciones públicas, como la capacidad de los ciudadanos para tener en ellas una vida universal y autoconsciente. Marx, por el contrario, de la mano de Feuerbach, dice que la universalidad no es algo que le compete a los individuos sino al «ser genérico», por lo cual termina negando tanto la separación de poderes (por la que luchaba Bauer), como la capacidad de los individuos para tener una «vida ética» vinculada con las instituciones del Estado. Por eso rechaza los derechos individuales y apuesta por una emancipación del hombre que no tiene lugar en el Estado republicano. La universalidad es una propiedad genérica objetiva del «ser genérico», que no se reduce a la autoconciencia ética de los ciudadanos y no requiere de instituciones que fomenten la «libre discusión» entre individuos y los eduque en las virtudes cívicas republicanas. Marx piensa que mientras la vida subjetiva de los individuos no se «reconcilie» con las propiedades objetivas del género, todos estos devaneos republicanos son tan solo una pura «abstracción». En la república, dice Marx, el hombre «todavía no es un ser genérico real».

Este «todavía no» significa que en el mundo actual solo reinan la esclavitud y la inhumanidad, por lo que ese mundo necesita ser *salvado.* A muy poco le sabe a Marx la construcción de un Estado republicano –inexistente aún en Prusia– que defienda la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos y combata las desigualdades surgidas en el seno de la sociedad civil[53]. Si antes decía que el derecho es un aparato de *mediación* que permite la conciliación de los intereses particulares con los generales (apuesta republicana), ahora dice que el derecho impide que los hombres se relacionen *inmediatamente* entre sí, bloqueando la realización política de esa «comunidad de amor» de la que hablan Hess y Feuerbach. La «emancipación política» le vale poco, ya que esta recurre a las mismas mistificaciones compensatorias de la religión. ¿Por qué lanzarse entonces a por un premio de consolación, si podemos alcanzar el premio mayor? En lugar de luchar por una «emancipación política» (la implementación de un Estado republicano), los alemanes deben lanzarse hacia la conquista de la «emancipación humana», que a Marx le parece ser una meta *políticamente realizable.*

---

[53] Todavía a los marxistas de hoy les parece muy poca cosa la implementación de una socialdemocracia en regiones periféricas como América Latina, a la que miran con el mismo desprecio con que Marx miraba la «emancipación política» en una región subdesarrollada como Prusia. Se imaginan que debemos apuntar más allá de esas metas tan mediocres y conquistar el premio mayor. Pero el precio de este absolutismo antropológico no es otro que la despolitización del presente y el refugio en la espera del mesías.

En la tercera parte vimos cómo Hess –en su artículo de 1842 *Die politischen Parteien in Deutschland*– decía que la Revolución francesa expresa los ideales filosóficos del siglo XVIII, pero que estos son muy diferentes a los del siglo XIX. Pues mientras que en Francia se produjo una *revolución parcial,* que benefició únicamente a una clase media que asumió la representación de todos, la tarea del siglo XIX es avanzar hacia una *revolución total,* en la que la sociedad en su conjunto (y no solo una parte de ella) pueda ser emancipada. No la emancipación de algunos *individuos,* sino la emancipación del *hombre*[54]. Marx comparte la opinión de Hess y afirma que la Revolución francesa –junto con los derechos humanos– constituyó sin duda «un gran progreso, pero ella no es la última forma de la emancipación humana en absoluto, sino la última *dentro* del actual orden del mundo»[55]. ¿Qué es lo que faltó? Según Marx, el gran fracaso de la revolución fue haber colocado los intereses individuales por encima de los intereses colectivos, favoreciendo de este modo los intereses particulares de la burguesía. Y es *por esta razón* que se aferra con tenacidad a la noción de *Gattugswesen* desarrollada por Feuerbach. Tal concepto le permite ver que ninguna revolución hará bien su tarea hasta que no construya un nuevo «orden mundial» *(Weltordnung)* en el que el individuo se reconcilie de forma inmediata con su esencia genérica. Olvida Marx –y es esto lo que reclaman Stirner y Bauer– que el valor de la *individualidad* (más allá de la pertenencia del individuo a una clase, familia, etnia o nación) es una de las conquistas emancipatorias de la Modernidad. Pero nuestro joven filósofo nada quiere saber de esto y califica los argumentos de Bauer y Stirner a favor de la individualidad y en contra la comunidad y la masa, así como su rechazo de la noción de «ser genérico», como típicos de la «ideología alemana»[56].

Ahora bien, ¿puede decirse que estos objetivos por los que lucha Marx son una *tarea política*? Creo que esta retórica de la «enajenación» del hombre, la construcción de una comunidad «reconciliada», la lucha por la «emancipación humana», etc., tiene en realidad poco que ver con la política y mucho más con la *teología.* Nada se gana con desalojar a Dios del lugar del fundamento, si en su lugar colocamos un nuevo fundamento que se encuentra más allá de la política. De modo que, a pesar de todos sus esfuerzos, Marx no consigue separar la política de la teología, porque asu-

---

[54] M. Hess, *Die politischen Parteien in Deutschland,* cit., p 191.

[55] K. Marx, *Zur Judenfrage,* cit., p. 356.

[56] Nótese de nuevo cómo la noción de *Gattungswesen* es el punto de convergencia (o supuesto compartido) que hace posible los debates en el interior del grupo de los jóvenes hegelianos. Por eso hemos dicho que se trata del concepto articulador del grupo.

me como propia la noción de «ser genérico» que está en la base del modelo *antropoteológico* de Feuerbach. Su mérito, como hemos visto, ha sido *ampliar* este modelo hacia el análisis de fenómenos que desbordan la religión, como la política y la economía. Muy pronto se dará cuenta de que este modelo le hace el honor de ser un miembro más de la «sagrada familia», de la cual querrá escapar despavorido. Si lo consigue o no, será materia de investigación un poco más adelante.

El opio del pueblo

Pasemos al análisis del segundo de los artículos que Marx escribió en Kreuznach para el proyecto de los *Deutsch-französischen Jahrbücher* en 1843. Recordemos de nuevo la situación: Arnold Ruge había viajado a París y desde allí convence a Marx de iniciar juntos un nuevo proyecto periodístico, una vez que los *Deutschen Jahrbücher* fueron silenciados por la censura y que Marx hubiese quedado desempleado al renunciar a la dirección del *Rheinische Zeitung.* Marx recibe con entusiasmo las noticias de Ruge mientras se hallaba en Kreuznach, donde había pasado junto con su esposa ese verano de 1843. Allí se entrega al trabajo de manera frenética y logra producir en cuatro meses, antes de viajar a París, dos de los textos más conocidos de toda su obra juvenil: *Zur Judenfrage* y *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*[57]. Este último texto enlaza con las anotaciones que en aquellos días había consignado en el *Manuscrito de Kreuznach,* de las que nuestro filósofo esperaba sacar el material para la publicación de un libro sobre la filosofía política de Hegel. Pero como este proyecto era demasiado ambicioso para llevarlo a cabo en ese momento, Marx tan solo consigue presentar su «Introducción»[58].

---

[57] Se suele decir que estos textos fueron escritos en París, una vez que Marx había conocido allí los movimientos socialistas y comunistas. Pero dada la premura de las fechas (Marx llegó a la capital francesa en octubre de 1843 y el periódico salió a la luz en febrero de 1844) y la inmensa carga de trabajo que tuvo Marx desde su llegada (ante la enfermedad de Ruge tuvo que ocuparse él solo de producir un primer número doble), se asume que los dos textos fueron escritos casi en su totalidad durante los cuatro meses anteriores que pasó en Kreuznach (entre mayo y septiembre de 1843).

[58] Se ha señalado con frecuencia que Marx abandonó el proyecto del libro sobre Hegel debido al desplazamiento de su horizonte teórico. Mientras que el *Manuscrito de Kreuznach* se movía en el horizonte de la reflexión sobre el Estado, en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* Marx habría pasado a interesarse más por lo «social» que por lo «político», de modo que aquí se vería reflejada su nuevo interés por el proletariado como sujeto de la praxis. Se olvida que ambos textos fueron escritos al mismo

Marx inicia con una frase lapidaria: la crítica de la religión se halla «fundamentalmente terminada» en Alemania[59]. ¿Qué significa esto? Ya desde sus primeros textos en *Die Rheinische Zeitung* pensaba que era necesario desplazar la crítica antropológica de Feuerbach desde el terreno de la religión hacia el de la política, y reprochaba por ello al grupo berlinés de «Los Libres» el haber abandonado la crítica de las «realidades concretas» en nombre de cuestiones abstractas como el teísmo y el ateísmo[60]. No es que Marx despreciara la crítica de la religión, pero creía que se trataba de un asunto relevante quizá para una elite de teólogos y estudiantes universitarios, pero alejado de las preocupaciones cotidianas de la gente. Al decir que esta crítica estaba ya «finalizada» en Alemania, se refiere a que no hay nada más que agregar al asunto. Para 1843 se habían publicado ya las principales obras de Strauß, Bauer y Feuerbach sobre las ilusiones de la conciencia religiosa. De modo que, aun reconociendo que la crítica de la religión ha sido el «presupuesto» *(Voraussetzung)* de toda crítica, cree que se hace necesario dar un paso adelante. Pero ¿ese «paso adelante» supondrá el abandono del modelo antropoteológico de Feuerbach?

Al comienzo de su artículo, Marx presenta una síntesis apretada de las principales conquistas realizadas por la crítica de la religión en Alemania. Se centra en la filosofía de Feuerbach y su tesis de que la religión es el modo primitivo en que el hombre se relaciona con su propia esencia, considerándola como una esencia extraña; que la religión es la negación de la esencia del hombre y supone, por tanto, el empobrecimiento del hombre; que la religión no hace al hombre, sino es el hombre quien hace la religión, etc. Feuerbach es el autor de todas estas críticas, pero en su artículo Marx consigue formularlas con frases que le han hecho célebre, como por ejemplo aquella que presenta la religión como el «opio del pueblo»[61]. Con ello

tiempo y en el curso de pocos meses, por lo que no resulta convincente plantear una «ruptura» del horizonte teórico entre uno y otro texto. Por esta razón prefiero leerlos ambos como formando parte del mismo campo de sentido al que pertenecen los tres conceptos ya mencionados: «ser genérico», «enajenación» y «emancipación humana».

[59] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* cit., p. 378.

[60] Marx tenía probablemente razón en sus críticas al grupo de «Los Libres», pero pasó por alto la distancia que ese grupo mantenía frente al modelo antropológico de Feuerbach, al que veían como la manifestación de una nueva religión, como bien lo vieron Stirner y Edgar Bauer. En realidad, el grupo berlinés veía con claridad lo que para Marx continuaba siendo un «punto ciego»: el absolutismo antropológico de Feuerbach.

[61] *Ibid.,* 378. Esta metáfora no proviene de Marx, sino de Hess, quien en su artículo de 1843 *Die eine und ganze Freiheit* (bien conocido por Marx) escribía lo siguiente: «Un pueblo que no piensa él mismo tampoco pueda actuar por sí mismo. La religión puede hacer llevaderas la esclavitud y la conciencia desgraciada, hasta el punto de llegar

quiere decir que la religión opera como una especie de fármaco que logra «narcotizar» la conciencia del hombre, hasta el punto de impedirle darse cuenta de su *miseria real* en este mundo. Dice Marx que «La miseria religiosa es el mismo tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real»[62]. Ya Feuerbach decía que la religión alienaba al hombre de su «ser sensible y corpóreo», pero Marx añade que esto incluye sus condiciones materiales de existencia, que son el caldo de cultivo de la religión. Lo único que hace la religión es «santificar» esa miseria real, ofreciendo al hombre una compensación *imaginaria* del sufrimiento que padece. Marx niega entonces que la alienación religiosa sea la *causa primera* de todas las demás alienaciones. Si el hombre moderno no puede aún desplegar las potencias de su ser genérico, esto no se debe al predominio de la religión, como decía Bauer, sino a las contradicciones generadas por la sociedad civil, como ya se estableció en *Zur Judenfrage.* De nada sirve circunscribir la crítica al tema de la religión, pues la conciencia religiosa es tan solo el *síntoma* de una enajenación mayor. «La religión es solo el suspiro *(Seufzer)* de una criatura atormentada, el ambiente de un mundo sin corazón»[63], que no es otro sino el mundo de la feroz competencia entre intereses particulares, legitimada por el Estado moderno. Por eso es necesario «transformar la crítica del cielo en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política»[64].

Aquí Marx está tomando distancia crítica de Feuerbach, quien limitó su crítica antropológica al asunto de la conciencia religiosa y además creía que el fenómeno religioso tardaría todavía mucho tiempo en desaparecer de la historia. Los humanos se hallan demasiado apegados a las ilusiones de la religión y hará falta «educarlos cívicamente» para que aprendan a confiar en las potencias humanas. Marx, sin embargo, no creía nada de esto. Pensaba que los fantasmas de la religión se desvanecerían de la conciencia humana tan pronto cambiaran sus condiciones materiales de vida. Por eso dice que la crítica de la religión «ha terminado» en Alemania y la tarea que queda pendiente consiste en avanzar hacia una crítica del Estado y la política. Pero el problema es que la filosofía del derecho y la política es una materia que en Alemania se basa en *especulaciones.* Ya vimos en el *Manus-*

---

hasta la contrición en la que todo dolor desaparece por medio en la fe en la realidad de la irrealidad y en la irrealidad de la realidad, así como el opio sirve para apaciguar las enfermedades dolorosas». M. Hess, *Die eine und ganze Freiheit,* cit., pp. 227-228.

[62] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* cit., p. 378.

[63] *Ibid.,* p. 379.

[64] *Ibid.*

crito de Kreuznach que este era, precisamente, el problema detectado por Marx en la filosofía política de Hegel. No se habla allí de cosas «reales», sino tan solo de «mistificaciones». Y ni mencionar otros tratados de filosofía política como los redactados por Friedrich Julius Stahl, ideólogo pietista del Estado prusiano y sustituto de Gans en la Universidad de Berlín, que ya comentamos en la primera parte. Por esta razón, Marx dice que no podrá referirse «directamente al original» –es decir, al Estado y la política *reales*–, sino tan solo a una «copia» (invertida) de esa realidad, que es la filosofía política en Alemania. De modo que su reflexión inicial buscará responder por qué razón ocurren este tipo de mistificaciones filosóficas en Alemania y no en otros países europeos. ¿Qué hay en la realidad alemana que explique la tendencia a la especulación pura de sus filósofos? ¿Cómo entender que haya sido precisamente la crítica de la conciencia religiosa el paradigma de la crítica, tal como ha ocurrido en Alemania desde la Reforma de Lutero? Como vemos, el ejercicio propuesto por Marx es utilizar la filosofía de Feuerbach y dirigirla hacia un análisis crítico de la vida intelectual en Alemania[65]. Pues, así como Feuerbach mostró que las ideas religiosas son una distorsión de la esencia real del hombre, que le impide apropiarse de su propia realidad, así también las ideas filosóficas en Alemania «distorsionan» la realidad alemana y obstaculizan la toma de conciencia crítica frente a la misma. ¿Y cuál es esa realidad de la cual la filosofía política es tan solo una copia invertida? Según Marx, es el hecho de que Alemania presenta un desarrollo «desfasado» con respecto al movimiento general de la historia moderna[66]. Retomando las reflexiones de Hess, Marx dice que mientras Francia o Inglaterra están a la vanguardia de las revoluciones modernas en Europa, Alemania es tan solo un *anacronismo:*

> Si uno quisiera conectarse con el *statu quo* alemán, si quiera de forma mesurada, es decir, negativa, el resultado continuaría siendo el ana-

---

[65] Ya Heinrich Heine había escrito en 1834 un ensayo crítico sobre la vida intelectual de Alemania que ya comentamos en su momento: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland.* Aquí Heine buscaba simplemente mostrar a sus lectores franceses que la historia intelectual de Alemania estaba fundada en las ideas de la Reforma protestante. Un ejercicio, por tanto, similar al que propone Marx en este texto.

[66] Con los jóvenes hegelianos se inicia propiamente esa tradición que habla de Alemania como una «nación tardía» *(Verspätete Nation)* con respecto a la Modernidad. Recordemos lo que ya dijimos en otros apartes de este libro. Para este momento (1844) Alemania no existía propiamente como nación. Lo que existía era una «Liga alemana» formada por varios principados de lengua alemana, dominados políticamente por dos de ellos: Austria y Prusia.

> cronismo. Aún la negación misma de nuestro presente político es un hecho empolvado en el cuarto de basura de la historia de los pueblos modernos. Pues si niego la peluca empolvada, tengo todavía la peluca sin polvos. Si niego la situación alemana de 1843, no me encuentro, según la cronología francesa, siquiera en el año 1789, cuanto menos en el centro de atención de la actualidad […]. Hemos tomado parte de las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber compartido sus revoluciones. Fuimos restaurados, en primer lugar, porque otros pueblos se atrevieron a una revolución; y en segundo lugar, porque otros pueblos sufrieron una contrarrevolución. Una vez porque nuestros señores tuvieron miedo, otra vez porque no tuvieron miedo[67].

Alemania, nos dice Marx, es un país que cronológicamente vive «antes» de 1789, es decir, que está sumergida en el Antiguo Régimen. Recordemos que esto era justo lo que decía en sus escritos de 1842 sobre el robo de leña y sus críticas de la Asamblea renana. Alemania no ha participado de las luchas que marcaron el advenimiento de la Modernidad en el campo político. Tan pronto estalló la Revolución en Francia, el movimiento instintivo de las elites y de la intelectualidad alemanas fue la «reacción». Las monarquías de Austria y Prusia fueron adalides europeos de la Restauración, por lo cual dice Marx que Alemania fue «restaurada» sin haber ocurrido allí ninguna revolución. Alemania es como un orgulloso aristócrata del siglo XVIII que en 1843 exhibe una peluca empolvada, como si se tratara de un traje de última moda. ¿Qué decir ante imagen tan patética? Solo queda burlarse de ella, como hace Marx al decir que, aun quitando los polvos de la peluca –como han pretendido hacer las reformas del Estado y la economía impulsadas en Prusia por Karl Freiherr vom Stein y luego por Karl August von Hardenberg–, tenemos todavía la peluca. Es decir que, aún sin polvos, habiéndose implementado algunas reformas modernas a la Monarquía, esta pertenece en todo caso «al cuarto de la basura de la historia de los pueblos europeos». Tal situación no cambiaría en nada, aún si Prusia lograra desempolvar la peluca un poco más y convertirse en una monarquía constitucional, tal como querían Hegel y Strauß.

En su caracterización de la historia intelectual de Alemania, Marx incorpora algunos motivos tomados de Ruge, como por ejemplo su crítica del Romanticismo. Ya vimos antes cómo Ruge señalaba que el movimiento romántico se había convertido en altavoz de los sectores más reacciona-

[67] *Ibid.,* p. 379.

rios de Alemania[68]. Y vimos también cómo Hess, en *Die politischen Parteien in Deutschland* (1842), afirmaba que los románticos constituyen un «partido medieval reaccionario» que con su «sopa de sentimientos» *(Gefühlsbrei)* terminan exaltando el culto a la personalidad y el misticismo[69]. Marx comparte con Hess su recelo frente a esta pandilla de «entusiastas teutómanos» *(Deutschtümler),* que se refugian en el particularismo de la creación estética, o bien miran hacia el pasado buscando la identidad de Alemania «más allá de nuestra historia, en los primitivos bosques teutónicos»[70]. Intelectuales que deciden perderse en los laberintos de una supuesta «identidad cultural» escondida en el pasado lejano de la Edad Media, o bien en los arcanos de un «ser alemán» ubicado más allá de la historia. Este gesto, como señala Marx con ironía, equivale a buscar la libertad de Alemania en la «historia del jabalí», con lo cual la intelectualidad «se pone por debajo del nivel de la historia y de toda crítica»[71]. No existe por tanto una intelectualidad crítica en Alemania, capaz de mirar de frente la miseria de su propia realidad. Lo único que hay son *intelectuales con peluca,* que intoxican al lector con ensoñaciones del pasado, que le distraen con la búsqueda de alguna misteriosa «identidad cultural» que se sustrae a la historia, o bien se detienen, como Bauer, en el escenario abstracto de la crítica de la religión.

De todo esto concluye Marx que ni el «partido práctico» ni el «partido teórico» entienden el papel que ha desempeñado la *teoría* en la historia de Alemania. Con la expresión «partido práctico» se refiere probablemente a los comunistas alemanes que vivían en el exilio bajo el liderazgo de Wilhelm Weitling, a quien menciona de pasada en la carta de septiembre de 1843 dirigida a Ruge. Este líder político creía que el comunismo debe fundarse en los «gérmenes vitales» de la historia alemana, refiriéndose a los levantamientos campesinos del siglo XVI contra la monarquía, en lugar de perderse en las inocuas abstracciones de los filósofos. Pero, según Marx, Weitling no ha comprendido que esos movimientos campesinos fueron un producto de la Reforma protestante, liderados por teólogos como Thomas Müntzer. Es decir, que lo mejor que ha producido Alemania en toda su historia, la Reforma protestante, ha comenzado con la teoría: «Exigís que debemos aferrarnos al germen real de la vida, pero olvidáis que el germen real de la vida del pueblo alemán solo ha florecido en el interior de

[68] A. Ruge, *Der preußische Absolutismus und seine Entwicklung,* cit., p. 56.
[69] M. Hess, *Die politischen Parteien in Deutschland,* cit., p. 193.
[70] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* cit., p. 378.
[71] *Ibid.,* p. 380.

su cráneo *(Hirnschädel)*»[72]. La Reforma protestante no empieza con la praxis, sino con la interpretación de textos bíblicos realizada por Lutero[73]. Lo cual muestra que en Alemania ninguna revolución práctica puede prescindir de la teoría, como quiere Weitling, quien según Marx «cree poder realizar la negación volviendo la espalda a la filosofía y mascullando frases molestas y banales sobre ella»[74]. No es entonces rechazando la filosofía como puede hacerse la revolución en Alemania, sino que es necesario *realizar la filosofía.* Y es aquí donde entra en escena el segundo «partido» al que se refiere Marx en el artículo.

El «partido teórico» es el grupo berlinés «Los Libres», encabezado por Bruno Bauer, quien insiste en dar a la filosofía un protagonismo central en la lucha política. Al revés de los comunistas encabezados por Weitling, que consideran innecesario y superfluo el concurso de la filosofía para la praxis política, «Los Libres» piensan que esta solo puede realizarse *a través* de la filosofía. Marx ha señalado, sin embargo, que la teoría forma parte integral de ese mundo alemán que se pretende negar filosóficamente, de modo que si Bauer y su grupo quieren negar la actual realidad política de Alemania, deberán negar también la filosofía *en tanto que teoría,* pues esta no puede disociarse de aquella realidad. El error fundamental del «partido teórico» es «creer que se puede realizar la filosofía sin superarla»[75]. Ya mencionamos las quejas de Marx a Ruge respecto a la «charlatanería» del grupo de Berlín, sus consignas abstractas en nombre del ateísmo y su incapacidad para hacer análisis concretos de la situación política y económica de Alemania. La *Kritik* por sí sola, en tanto que pura expresión *teórica,* es necesaria pero insuficiente. La historia de Alemania demuestra que cualquier tipo de transformación social de gran escala *comienza* ciertamente con la crítica teórica, como en el caso de Lutero. Pero se requiere que esa crítica pase a la acción práctica, a la *praxis* concreta, que es justo lo que hizo Thomas Müntzer en su tiempo, pero que el grupo de «Los Libres» quiere evitar en el presente. Marx piensa que la filosofía, entendida como ejercicio especulativo, se «realiza» en el momento en que sus críticas toman como objeto la *realidad* que viven los hombres y mujeres que sufren el rigor del

---

[72] *Ibid.,* p. 384.

[73] «Aun históricamente, la emancipación teórica ha tenido en Alemania un significado práctico específico. El pasado revolucionario de Alemania ha sido teórico, ha sido la Reforma. Al igual que aquella vez el monje, ahora es el filósofo, en cuyo cerebro empieza la revolución». *Ibid.,* p. 385.

[74] *Ibid.*

[75] *Ibid.,* p. 384.

Antiguo Régimen. Y se «supera» en el momento en que sea capaz de «capturar a las masas», tal como hizo Lutero:

> Las armas de la crítica no pueden ciertamente sustituir la crítica de las armas, la violencia material debe ser derrocada mediante la violencia material, pero también la teoría se convierte en violencia material una vez que puede capturar a las masas. La teoría es capaz de capturar a las masas si demuestra *ad hominem,* y demuestra *ad hominem* si se radicaliza. Ser radical significa tomar las cosas de raíz. Para el hombre, la raíz es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, de su energía práctica, es que parte de la superación positiva de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, es decir, en el imperativo categórico de que todas las relaciones actuales, en las que el hombre es tenido como un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado, deben ser derribadas[76].

Este pasaje manifiesta las profundas diferencias de Marx con respecto a Hegel y Bauer en torno a la función social y política de la filosofía. Hegel, yo lo vimos, creía que la Revolución francesa era la realización práctica de la filosofía, pero al mismo tiempo despreciaba la «violencia material» implementada por las masas que hicieron la revolución. Bauer, por su parte, pensaba que las masas son tontas y serviles, incapaces de encarnar las virtudes republicanas que demanda la revolución. Para Bauer, entonces, como para Hegel, es un error creer que las masas pueden ser portadoras de los principios filosóficos que hicieron posible la revolución. Tales principios deben ser encarnados únicamente por el Estado (Hegel) o por algunos sujetos autoconscientes (Bauer). A contrapelo de esto, y como ya quedó establecido en el *Manuscrito de Kreuznach,* Marx dice que las masas populares son el verdadero sujeto de la política. Lo cual significa que la filosofía cumple su verdadera función cuando se convierte en un «arma» puesta al servicio de ese sujeto colectivo. La filosofía baja del cielo a la tierra cuando se muestra *ad hominem,* es decir, cuando se coloca al servicio de la causa del hombre. Su argumento es que, así como Lutero consiguió movilizar la sensibilidad del pueblo alemán mediante su teología de la carne[77], así tam-

---

[76] *Ibid.,* p. 385.

[77] No olvidemos la lectura que justo en esos mismos días hacía Feuerbach de Lutero, en la que se resaltaba precisamente su teología de la carne y de la sangre. Marx conocía esta lectura. El texto *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach*

bién la filosofía debe capturar el corazón de las masas empobrecidas de Alemania, mostrándoles la necesidad de una lucha que «subvierta» el orden *inhumano* que las esclaviza. Pero para que esto suceda, la filosofía tiene que «encarnarse», abandonar el ámbito puramente especulativo de sus reflexiones y convertirse en un *saber práctico,* en un saber del hombre y para el hombre. Entonces surgirá una revolución que se hará eco de lo hecho en la Reforma protestante: comenzaría con las «armas de la crítica», pero avanzaría pronto hacia la «crítica de las armas» (cosa que Lutero no estuvo dispuesto a hacer, pero sí Thomas Müntzer). La misión de una filosofía hecha praxis será, por tanto, contribuir al lanzamiento de una *revolución europea* que tenga como epicentro a Alemania.

De nuevo aparece el motivo que ya veíamos en *Zur Judenfrage* y que constituye una de las «marcas de identidad» del joven-hegelianismo: la función de la crítica es negar la realidad en su forma actual, bajo el supuesto de que esa realidad *todavía* no facilita el despliegue de las capacidades genéricas del hombre. La existencia del hombre no se corresponde aún con su esencia, por lo cual esa existencia debe ser «negada», pero no de manera teórica sino práctica. ¿Cómo? A través de una *revolución* que sacuda los cimientos de la sociedad. Todo debe ser negado radicalmente, no hay nada que merezca la pena conservar. La realidad en su estado actual ni siquiera merece ser tenida en cuenta para la crítica, ya que su existencia es «despreciable» *(verächtlich).* Solo una «revolución radical» podrá derrumbar el «egoísmo» constitutivo de las instituciones alemanas. Por eso la filosofía es *enemiga del mundo* en su estado actual, ya que este no se encuentra a la altura de la vida comunitaria que la humanidad puede llegar a desplegar. Su tarea no es refutar teóricamente la realidad, sino *destruirla,* pues solo de sus cenizas podrá emerger un mundo verdaderamente humano[78].

La pregunta es si actualmente están dadas las condiciones para una revolución semejante en Alemania. Marx dice que sí porque la revolución no puede ser realizada sin que haya una *teoría alemana* que le preceda, tal como ocurrió con la Reforma de Lutero. Esa teoría *ya existe* y ha sido elaborada por Ludwig Feuerbach, el «segundo Lutero» de la historia alemana. Es la teoría que proclama al «hombre como ser supremo del hombre». Pero de otro lado, esa teoría *necesita un pueblo* que se reconozca en ella y

(1843) fue publicado anónimo en el *Anekdota* de Ruge, donde se incluye también una colaboración de Marx. No deja de ser significativo el hecho de que por mucho tiempo este texto haya sido atribuido al propio Marx. El volumen uno de la famosa *MEGA* editado por Riazánov lo incluye entre las obras juveniles del filósofo.

[78] *Ibid.,* p. 380.

la realice. La pregunta es: ¿existe ya ese pueblo en Alemania? Marx también dice que sí: el *proletariado,* cuya misión es ser el sujeto de la revolución que conmoverá los cimientos de toda Europa. Una revolución que Marx todavía no llama comunista, pero que conducirá hacia la realización de las competencias genéricas del hombre, tal como anunciaba Feuerbach.

> ¿Dónde radica entonces la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: en la constitución de una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, un estamento que es la disolución de todos los estamentos; una esfera que posee carácter universal debido a su sufrimiento universal y que no pretende ningún derecho especial porque no ha recibido ninguna injusticia especial, sino que sobre ella se ha perpetrado la injusticia como tal; que no puede exigir ningún título histórico, sino solo el título de lo humano; que no está en oposición parcial a las consecuencias, sino en oposición total a los presupuestos mismos del Estado alemán; una esfera, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse también de todas las demás esferas de la sociedad, emancipándolas a todas ellas. Esto es, con una palabra, la pérdida total del hombre, que solo puede ganarse de nuevo mediante la recuperación total del hombre. Esta resolución de la sociedad en un estamento especial es el proletariado[79].

Por lo ya estudiado antes, sabemos a qué se refiere Marx con la expresión «proletariado». Ya vimos cómo el joven filósofo conoce de primera mano los artículos de 1842 publicados por Hess en *Die Rheinische Zeitung* cuando era redactor jefe[80]. Pero también conoce los trabajos que Friedrich Engels (a quien apenas conoció de pasada en Colonia), escribió para ese mismo periódico, en los que informaba sobre la «situación de la clase obrera en Inglaterra»[81]. Esto quiere decir que, aunque Marx no conocía

---

[79] *Ibid.,* p. 390.

[80] Hess hablaba de la «necesidad sin límites» que vivía el pueblo inglés por causa de la Revolución industrial, situación que muy pronto se sentiría en los demás países de Europa. Pues en aquel país, decía Hess, la industria se desarrolla a tal punto, que las máquinas esclavizan al hombre y el comercio ha quedado en manos de «capitalistas» o aventureros que acumulan riquezas mientras el pueblo muere de hambre. Cfr. M. Hess, *Über eine in England bevorstehende Katastrophe,* cit., p. 184. Nótese que en sus textos de Kreuznach, Marx jamás utiliza la palabra «capitalismo» que ya usaba Hess desde 1842.

[81] En el n.º 359 del 25 de diciembre de 1842, Engels decía que los obreros de las fábricas de algodón en Mánchester *(Baumwollenarbeiter)* tenían que trabajar doce ho-

de primera mano los escritos de los socialistas franceses, entendía que el proletariado es un fenómeno *moderno* que acompaña el desarrollo industrial[82]. Pero también comprende que, aunque Alemania es una región *premoderna,* donde la industrialización no se ha producido, la pobreza que allí reina se halla directamente vinculada con el desarrollo de aquellos países donde sí se produjo. Es decir, que, si bien Alemania se halla sumida en el Antiguo Régimen que otras regiones de Europa han dejado atrás, la pobreza del proletariado alemán está conectada con el desarrollo económico de esas regiones. No es una pobreza «espontánea», heredada del Antiguo Régimen, sino una pobreza «artificial», generada por las nuevas condiciones del trabajo surgidas en Inglaterra y Francia. Condiciones que han obligado a que miles de trabajadores alemanes tengan que emigrar hacia esos países. Por eso, aunque Alemania no haya participado en el proceso de industrialización, sí sufre las *consecuencias negativas* del mismo. Razón por la cual Marx afirma que «el proletariado no comienza a formarse en Alemania hasta que sobreviene el proceso de industrialización»[83].

La tesis de Marx, que ya se venía perfilando en el *Manuscrito de Kreuznach,* es que el proletariado es «una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil». Esto quiere decir que ahora Marx concentra su análisis en el populacho plebeyo como una *esfera separada,* a la que otorga la misión de ser el «sujeto revolucionario» que cambiará las cosas en Alemania. El proletariado ha caído a un grado tal de miseria y empobrecimiento, que ya no tiene vínculo alguno con el resto de la sociedad «más que sus cadenas radicales». Se ha convertido en una *exterioridad negativa,* de tal modo que se encuentra «en oposición total a los presupuestos mismos del Estado alemán». El pueblo no tiene nada que perder, porque ya lo ha perdido todo. No puede caer más abajo, porque su «sufrimiento universal» encarna la deshumanización de la vida, la «pérdida total del hom-

---

ras diarias y su salario apenas era suficiente para alimentarse con pan y patatas. «Se trata de mostrar que, con su industria, Inglaterra no solo ha creado una gran clase de desposeídos *(Besitzlosen),* sino que entre estos se halla una masa insignificante de pobres *(Brotlosen)* de los que ya no se puede deshacer». F. Engels, *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent,* en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981.p. 465.

[82] La palabra «proletariado» viene del latín *proles* que hace referencia a aquel sector de la población romana que no tenía nada *(plebs)* y no podía pagar impuestos ni servir en el ejército. Lo único que producía eran hijos *(proles)* a quienes no podían alimentar. Más adelante, la palabra «proletariado» fue usada durante la Revolución francesa para referirse al «cuarto estamento», el de los pobres, mientras que el «tercer estamento», la *bourguesie,* fue visto como el protagonista de la revolución.

[83] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* cit., p. 390.

bre». Tan solo le queda *levantarse* y hacer realidad ese tipo de sociedad emancipada que el humanismo de Feuerbach reclama. A diferencia de Ruge, para quien la «cuestión social» no podrá ser resuelta por ningún grupo en particular, Marx dice que el proletariado es una «clase universal»[84] porque sus demandas son universales: la plena realización de la esencia humana. No es que el proletario haya sido tratado injustamente y esa falta pueda ser reparada de algún modo por los mecanismos del Estado republicano. Es que sobre esa clase «se ha perpetrado la injusticia como tal», de modo que solo su emancipación completa puede ser capaz de reparar la falta, emancipando también a la sociedad que cometió tal injusticia. Por eso el proletariado se sitúa en el «punto cero» de la sociedad, asume un punto de vista universal que ninguna otra clase puede asumir, de tal modo que, al emanciparse, emancipará también a todas las demás esferas de la sociedad. De manera paradójica, Marx dice que el proletariado ha perdido su humanidad y encarna la injusticia, pero, al mismo tiempo, lo presenta como el «sujeto» de las virtudes republicanas que harán posible la «verdadera democracia»[85].

Ahora bien, justo porque el proletariado alemán es un producto *indirecto* de los procesos de industrialización acaecidos en otros países, su destino es colocarse en la vanguardia de la revolución europea. Su ventaja radica, paradójicamente, en el retraso económico y político de Alemania, pues allí no existe ninguna clase que pueda reemplazar su papel revolucionario. A diferencia, por ejemplo, de lo ocurrido en Francia, en Alemania no existe ningún estamento intermedio *(Stand)* capaz de impulsar una revolución en contra de la nobleza y el clero. Es decir, que, si en Francia la *bourgeoisie* desempeñó un papel importante para canalizar las aspiraciones del pueblo, en Alemania no existe un sector semejante que pueda «representar» los intereses de toda la sociedad: «Ninguna clase de la sociedad civil puede cumplir este papel sin crear un momento de entusiasmo en ella misma y en la masa; un momento en el que la sociedad en general coincida, fraternice y se confunda con ella, hasta ser reconocida y sentida como su representante general»[86]. Si bien en Alemania existe una «clase media» de comerciantes, pequeños propietarios, maestros y empleados, esta clase no puede generar los consensos necesarios que le permitan conectar con las

[84] Para este momento (1843) Marx no ha desarrollado todavía su sociología de las clases sociales. El artículo utiliza de forma sinónima los términos «clase» *(Klasse)* y «estamento» *(Stand).*

[85] Más adelante volveré sobre esta paradoja.

[86] *Ibid.,* p. 388.

necesidades más profundas del pueblo[87], es decir, que no puede empatizar con el sufrimiento cotidiano de las masas para despertar en ellas el entusiasmo revolucionario[88]. Por eso, un acontecimiento semejante a la Revolución francesa no podrá tener lugar en Alemania[89]. En este punto Marx se distancia de las aspiraciones de otros jóvenes hegelianos como Bauer y Feuerbach, para quienes era necesario luchar por una *versión alemana* de la Revolución francesa. Tal como se dijo en *Zur Judenfrage,* de nada sirve una revolución política que deje intactos los cimientos de la esclavitud humana. Francia hizo la Revolución, pero solo para crear un tipo de Estado republicano que legitima las desigualdades reales entre los hombres. El pueblo alemán no dispone de medios propios para subsistir, carece de propiedad y ni siquiera es «libre» para vender su fuerza de trabajo en el mercado. Tampoco puede confiar en que una clase especial lo represente, razón por la cual la revolución es algo *inevitable.* Alemania será la cuna de la «revolución radical» que se extenderá por toda Europa, porque al pueblo alemán no le queda más alternativa que la revolución.

Tenemos entonces que, según Marx, las *condiciones objetivas* para la revolución ya están dadas en Alemania. De un lado, está la teoría necesaria para ello, que es la filosofía de la emancipación humana elaborada por Feuerbach; del otro, está el proletariado alemán, que ya no tiene alternativa sino constituirse a sí mismo como clase revolucionaria. Una vez que estos dos elementos se unan, la filosofía y el proletariado, se producirá la revolución europea que Marx espera con ansia. Tan solo falta que «el rayo del pensamiento» caiga en el suelo popular:

---

[87] A diferencia de Ruge, Marx piensa que el *«Burgertum»* alemán se halla prisionero de una moral protestante que favorece la mediocridad y el egoísmo. Por eso, de la clase media protestante no puede esperarse ningún tipo de empatía con el pueblo: «La base principal de la moral y la honestidad alemanas está compuesta de ese humilde egoísmo que explica sus limitaciones [...]. Hasta el sentimiento moral de la clase media alemana se basa solo en la conciencia de ser la representante general de la mediocridad filistea de todas las otras clases». *Ibid.,* p. 389.

[88] Tampoco puede confiarse en la burocracia *(Beamtertum),* a la que Hegel había asignado desempeñar este papel de servir como «clase media» entre el monarca y el pueblo. Marx es claro cuando señala que ninguna de estas clases puede representar al pueblo: «A toda clase especial *(Klasse)* en Alemania le falta la consecuencia, la perspicacia, el valor, la brutalidad que le pueda marcar como representante negativo de la sociedad. De igual manera, a todo estamento *(Stande)* le falta esa amplitud del alma necesaria para identificarse, aunque sea momentáneamente, con el alma del pueblo *(Volksseele)*». *Ibid.,* p. 389.

[89] *Ibid.,* p. 388.

> Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, así encuentra el proletariado en la filosofía sus armas espirituales. Y tan pronto el rayo del pensamiento caiga firmemente en el ingenuo suelo popular, se completará la emancipación del alemán en tanto que hombre. Resumamos el resultado: la única posibilidad práctica para la liberación de Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría que proclama al hombre como ser supremo para el hombre [...]. La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón es el proletariado. La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado, el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía. Cuando todas estas condiciones se cumplan, el día de la resurrección alemana será anunciado mediante el canto del gallo francés[90].

A pesar de que el joven Marx decía que el pueblo era el sujeto de la «verdadera democracia» –y criticaba duramente a Bauer por su rechazo aristocrático de las «masas»–, creía en todo caso que el pueblo necesitaba la guía «ilustrada» de los pensadores críticos[91]. De la filosofía saldrá el «rayo del pensamiento» que iluminará y movilizará las energías del «ingenuo suelo popular». Como encarnación del principio masculino, la «cabeza» de la filosofía guiará el «corazón» de las masas populares, de tal manera que juntos puedan «superarse» mutuamente: la filosofía realizará su teoría en el proletariado y el proletariado realizará su praxis en la filosofía[92]. Ni el corazón sin la cabeza, ni la cabeza sin el corazón. Juntos buscarán anunciar «el día de la resurrección alemana mediante el gallo del canto francés», frase con la que Marx anuncia de antemano los proyectos que deseaba realizar en Francia junto con Hess y Ruge.

---

[90] *Ibid.,* p. 391.

[91] Opinión que más adelante sería rechazada por Bakunin, para quien el «Doktor Marx» era tan solo un personaje vanidoso que hablaba una jerga científica incomprensible para los trabajadores.

[92] El programa de la «superación de la filosofía» es formulado primero por Feuerbach en sus *Vorläufige Thesen* cuando decía que la filosofía no comienza consigo misma sino con su antítesis, con la no-filosofía. Cfr. L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 254. Este programa es reformulado luego por Hess en 1843, donde afirma que la transformación del mundo tendrá como *sujeto* al pueblo, sin que intervenga la función *mediadora* del filósofo. Cfr. M. Hess, *Die eine und ganze Freiheit,* cit. Pero como decíamos al final de la tercera parte, Marx cree que la «superación de la filosofía» no exige la desaparición de esta, sino su reconversión en una *antropología política y materialista.* Lo cual supondrá, como veremos, un trabajo de revisión a fondo del «sensualismo» de Feuerbach.

Pero antes de pasar a estudiar la producción teórica de Marx en París, quisiera contrastar lo argumentado en esta sección con lo dicho por varios estudiosos provenientes del marxismo, en el sentido de que durante este periodo de Kreuznach, se produjo una «ruptura epistémica» de Marx con respecto a sus escritos de 1842. Aquí hemos constatado que durante todo este periodo Marx continúa utilizando la noción de *Gattungswesen,* que le sirve como criterio antropológico para sustentar su posición crítica. No se observa ninguna «ruptura» con respecto a esta noción, por lo que difícilmente puede hablarse de una «crisis de 1843» como afirma, por ejemplo, Miguel Abensour. Pero es precisamente *por eso* que la «crítica de la tierra» exigida por Marx adolece de la misma visión prometeica del hombre que arrastra consigo el modelo antropoteológico de Feuerbach. Marx es tributario de esa «desmesura antropocéntrica» que coloca al hombre en el lugar de Dios y le convierte en sujeto absoluto de la historia. Su «profesión de fe antropológica» le hace creer que muy pronto se producirá una revolución que eliminará los obstáculos que impiden al hombre reconciliarse con su propia esencia genérica y fundar una comunidad de salvación en la que no existirán más las instituciones del egoísmo propias de la Modernidad[93]. Una revolución que será impulsada por el proletariado, elevado por Marx al nivel de «clase universal», que con su emancipación liberará también a la sociedad entera. Todos estos objetivos son tenidos por Marx como metas *políticamente alcanzables,* con lo cual tenemos el siguiente escenario: al mismo tiempo que otorga al proletariado la tarea de superar las contradicciones generadas por el naciente mercado capitalista, Marx despolitiza esa tarea al fundamentarla en una escatología teológica, que pronto llegará a su paroxismo con los *Manuscritos de París.*

[93] Muy pronto, dice Marx en tono profético, una «revolución radical» surgirá desde Alemania que la elevará «no solo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana* que será el futuro próximo de los pueblos». K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* cit., p. 385.

XX. SER GENÉRICO Y EMANCIPACIÓN HUMANA

La articulación galo-germánica

Marx llegó a París en octubre de 1843. En su maleta llevaba casi terminados los artículos *Zur Judenfrage* y *Einleitung zur Hegelschen Rechtsphilosophie* como carta de presentación para el proyecto que buscaba relanzar en el extranjero a los jóvenes hegelianos, después de su amarga derrota en Alemania. Los planes de Ruge eran ambiciosos[1]. Quería juntar lo mejor de Alemania con lo mejor de Francia en una sola publicación bilingüe que sería editada desde Zúrich por Julius Fröbel con el título *Deutsch-französichen Jahrbücher*[2]. El éxito financiero estaba asegurado, pues entre los colaboradores franceses invitados contaban nada menos que con Lamartine, George Sand, Cabet, Dézamy, Leroux y Flora Tristan. Sería un periódico de orientación socialista, dirigido a un público de trabajadores franceses y alemanes, la mayor parte de ellos artesanos. Poco antes de viajar a París, Marx le había manifestado a Ruge su gran entusiasmo por el proyecto:

> La filosofía se ha realizado *(verwirklicht)* y la prueba más contundente de ello la tenemos en que la conciencia filosófica misma se ha involucrado, no solo exteriormente, sino también interiormente, con el tormento de la lucha. Si no es incumbencia nuestra la construcción del futuro y el dejar las cosas arregladas para todos los tiempos, es tanto más seguro lo que al presente tenemos que llevar a cabo, quiero decir, la crítica implacable de todo lo existente; implacable tanto en el sentido de que la crítica no debe asustarse de sus resultados, como en el que

[1] En carta escrita en agosto de 1843 desde París, Ruge le dice a Marx que su proyecto no era simplemente restaurar los *Deutsche Jahrbücher* (prohibidos en Alemania), sino que «debemos comenzar algo nuevo, si es que deseamos hacer algo». A. Ruge, *Arnold Ruge in Paris an Karl Marx in Kreuznach,* cit., p. 1292.

[2] *Anales francoalemanes.* Para las citas del único número publicado recurriré a la edición alemana de 1903 presentada por la Universidad de Londres.

> no debe rehuir el conflicto con los poderes existentes. No soy, por tanto, partidario de que plantemos una bandera dogmática. Por el contrario, debemos ayudar a que los dogmáticos vean claras sus tesis. Así, por ejemplo, el comunismo es una abstracción dogmática, pero no me refiero con esto a un comunismo imaginario y posible, sino al comunismo realmente existente, tal como enseñan Cabet, Dézamy, Weitling, etc. […] Y todo el principio socialista no es más que una parte que versa sobre la realidad de la verdadera esencia humana. Tenemos que ocuparnos también de la otra parte para dar cuenta de la existencia teórica del hombre y hacer recaer nuestra crítica, por tanto, sobre la religión, la ciencia, etc. Queremos, además, influir en nuestros contemporáneos, sobre todo en nuestros contemporáneos alemanes […]. No saldremos pues, doctrinariamente frente el mundo según nuevos principios: aquí está la verdad, ¡arrodillaos! Sino que, partiendo de los [actuales] principios del mundo, desarrollaremos nuevos principios. No le diremos: deja tus luchas, que son una cosa necia; nosotros nos encargaremos de gritarte la verdadera consigna de la lucha. Solo les mostraremos por qué luchan en realidad, y la conciencia es algo que tendrá necesariamente que asimilarse *(anneigen),* aunque ella no quiera. La reforma de la conciencia solo consiste en hacer que el mundo tome conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí mismo, de *aclararle* sus propias acciones. Nuestra meta no puede ser otra, al igual que la crítica de la religión de Feuerbach, que presentar las cuestiones políticas y religiosas bajo una forma humana autoconsciente. Nuestra consigna *(Wahlspruch)* deberá ser, por tanto, la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura para sí misma, sea que se manifieste en forma religiosa o en forma política […]. Podríamos, entonces, resumir la tendencia de nuestra revista en una sola palabra: autoconciencia de la época (filosofía crítica) sobre sus luchas y aspiraciones. Este es un trabajo para el mundo y para nosotros mismos. Y solo puede ser la obra de fuerzas unidas[3].

El proyecto de Marx para la revista es tan ambicioso como el de Ruge: la «crítica implacable de todo lo existente». Lo veíamos antes: hasta que la existencia del hombre no se corresponda con su esencia, este mundo de tinieblas debe ser «negado» radicalmente por la crítica. No una *parte*

---

[3] K. Marx, *Karl Marx in Kreuznach an Arnold Ruge in Paris,* en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, cit., 1304.

del mundo sino *todo,* pues la sociedad actual ha sumido al hombre en una nueva y más insidiosa forma de esclavitud. Marx piensa que es necesario intervenir sobre la conciencia práctica de la gente común, no sobre la conciencia teórica de los intelectuales. De lo que se trata es de realizar sobre esa conciencia práctica una operación similar a la que realizó Feuerbach sobre la conciencia religiosa: despertar al hombre común de su sueño dogmático, mostrarle cuáles son las ilusiones que se ha hecho con respecto a sí mismo y aclararle quién es verdaderamente y por qué cosas debe luchar, más allá de todo misticismo. La «reforma de la conciencia» que propone Marx a Ruge no debe ser comparada, por tanto, con la *Kritik* que defienden Bauer y su grupúsculo de Berlín. No se dirige a teólogos y catedráticos, sino que busca «influir en nuestros contemporáneos alemanes», sobre todo en los miles de trabajadores que habían huido a Francia[4]. El periódico debía funcionar como la «autoconciencia crítica del proletariado», mostrando el camino de su emancipación[5]. Pero a Marx no le interesaban las «posiciones dogmáticas», las que no versan sobre cuestiones reales sino teóricas, y el *comunismo* era una de estas disputas escolásticas que Marx quería evitar[6]. Algo sabía de los escritos de Proudhon (no los conocía de primera mano), pero, curiosamente, le parecía que sus ideas no tenían demasiada posibilidad de aplicación práctica, mientras que la revolución alemana que él y Ruge quieren lanzar desde París sí le parecía «real».

No solo en el nombre escogido para el periódico, sigue también en su presentación, Ruge sigue de cerca el principio establecido por Feuerbach. Su tesis, recordemos, es que la filosofía del futuro unificará «el principio sanguíneo del materialismo y el sensualismo francés con la impasibilidad escolástica de la metafísica alemana», de tal manera que el nuevo filósofo «ha de ser de estirpe galo-germánica»[7]. Esta hipótesis de la complementariedad entre Francia y Alemania había sido defendida también por Hess,

---

[4] Que eran el contingente de inmigrantes más grande de Francia, alrededor de cuarenta mil, muchos de ellos agrupados en sociedades secretas de orientación socialista. Cfr. G. Stedman Jones, *Karl Marx. Ilusión y grandeza,* cit., p. 179.

[5] Esto nos deja ver que, aunque Marx hablaba en el *Manuscrito de Kreuznach* de la «autoconstitución política del pueblo», parecía en todo caso compartir el ideario ilustrado de Hegel y Bruno Bauer en el sentido de que el pueblo necesita la ayuda de los intelectuales críticos.

[6] Marx está hablando aquí principalmente del comunismo francés, que ya desde 1840 empezaba a ser teorizado en libros como *La organización del trabajo* de Louis Blanc y *¿Qué es la propiedad?* de Pierre-Joseph Proudhon. Sin embargo, el conocimiento que tenía de ese comunismo no era de primera mano, sino provenía de un libro escrito por Lorenz von Stein titulado *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte,* publicado en 1842.

[7] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* cit., p. 255.

al decir que las dos naciones encarnan variantes distintas de la libertad moderna: la libertad de pensamiento de la Reforma protestante y la libertad política de la Revolución francesa. Ambas revoluciones, la espiritual y la política, han engendrado poderosas fuerzas de oposición, por lo cual se hace imprescindible una «alianza galo-germánica» capaz de enfrentarlas. Ruge, por su parte, continúa por la misma línea: Francia es la nación que ha «realizado la filosofía» mediante la revolución. Y aunque el «espíritu alemán» es dado a la especulación metafísica, en los últimos años ha surgido una nueva conciencia filosófica en Alemania que se ha vuelto política. La prueba de ello es la reciente prohibición sufrida por los periódicos filosóficos de Marx y Ruge. Pero esta derrota es en realidad el comienzo de una «nueva época» marcada por la «unión entre los pueblos francés y alemán en un mismo principio humano, una irresistible alianza de la libertad de ambas naciones, cuyo destino compartido de ahora en adelante es el hecho incontestable de su conciencia política»[8].

No obstante, todo este entusiasmo inicial comenzó a desinflarse cuando, para su sorpresa, Marx y Ruge comprobaron que ningún intelectual francés quiso participar en el periódico. Tan confiados estaban en tener de su parte la «verdad» que les ofrecía la filosofía alemana, que «olvidaron» indagar por las tradiciones intelectuales de los socialistas franceses. Stedman Jones tiene razón al mostrar que los intelectuales franceses no simpatizaban para nada con el ateísmo de los jóvenes hegelianos. Las arremetidas de Strauß y Feuerbach contra la religión dejaban indiferentes a sus colegas franceses, para quienes el socialismo era visto como la realización práctica del cristianismo[9]. No olvidemos que Francia no era un país protestante, sino de fuertes y arraigadas tradiciones católicas[10]. De modo que todo ese *pathos de la inmediatez,* tan típico del protestantismo y tan central para el proyecto de Marx, Hess y Ruge, le resultaba extraño a los socialistas

[8] A. Ruge, *Plan der Deutsch-Französischen Jahrbücher,* en A. Ruge y K. Marx (eds.), *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1ste und 2te Lieferung), Londres, University of London, 1903, p. 12.

[9] Cfr. G. Stedman Jones, *Karl Marx. Ilusión y grandeza,* cit., pp. 180-181. En efecto, basta revisar los escritos de Saint-Simon y Fourier para darse cuenta de que su apuesta es por una especie de «cristianismo social», que ve el Reino de Dios tomar forma en la vida económica de la sociedad, sustituyendo el principio de la competencia por el de la solidaridad. Se trata de mejorar la condición física y moral de las clases trabajadoras, realizando de este modo el ideal cristiano del «amor al prójimo». Incluso el ideal de la justicia social que defiende Proudhon es de clara inspiración cristiana. Ya veremos si el socialismo que defiende Marx se ha liberado o no de este lenguaje teológico.

[10] La obra más importante de Saint-Simon, publicada en 1825, se tituló *Le nouveau christianisme,* en la que mostraba las profundas raíces cristianas del socialismo.

franceses, quienes preferían no asociar sus nombres con *la gauche hégélienne.* Todo esto significa que la idea del proyecto editorial fracasó desde el principio y tuvo que ser recalculada sobre la marcha. A ello se suma la súbita enfermedad de Ruge y la negativa de Feuerbach a escribir para el periódico[11], con lo cual el peso del primer número recayó sobre los hombros de Marx, quien tuvo que suplir la ausencia de colaboraciones francesas con textos de relleno, como por ejemplo las cartas parisinas de Moses Hess, su intercambio epistolar reciente con Ruge, la sentencia del tribunal supremo en el proceso contra Johann Jacoby por alta traición y el protocolo de la conferencia de Viena en 1834 con el discurso del príncipe de Metternich. Por suerte, el primer número incluyó colaboraciones relevantes, como el poema de Heine al rey Luis IV *(Lobgesänge auf König Ludwig),* los dos textos escritos por Marx en Kreuznach y dos artículos de un autor que comenzaría a desempeñar un papel central en la vida de Marx: Friedrich Engels.

A pesar de que no nos hemos referido a él todavía en el curso de esta investigación, Engels no era ningún desconocido en el círculo de los jóvenes hegelianos. Con tan solo 21 años había frecuentado el círculo de «Los Libres» en Berlín, donde trabó amistad con Stirner y los hermanos Bauer, pero también era un autor conocido por Hess y Ruge. De hecho, fue Hess quien le condujo hacia el socialismo, como han señalado los biógrafos de Engels[12]. Escribió artículos para el *Rheinische Zeitung* (mientras el periódico era dirigido por Marx) y para los *Deutschen Jahrbücher* bajo el seudónimo de F. Oswald, pero sus obras principales fueron dos panfletos anónimos escritos en 1842 que imitaban la parodia escenificada por Bauer en *Die Posaune.* Engels se oculta bajo el disfraz de un pietista ortodoxo para «defender» la posición cristiana de Schelling frente a los ataques de la es-

[11] Ruge había invitado a Feuerbach a participar en la revista, pero este le escribe una carta el 20 de junio de 1843 en la que pregunta: «¿De qué nos sirve una alianza con los franceses? ¿Suspendemos con ello alguna carencia? ¿Ganamos con ello nuevas fuentes de convencimiento y razón? ¡No! Tan solo las imponemos de afuera. Debemos sostenernos sobre nosotros mismos, ayudarnos a nosotros mismos». L. Feuerbach, *Ludwig Feuerbach in Bruckberg an Arnold Ruge in Dresden,* cit., p. 1283. También Marx le escribió una amable carta invitándole a participar con un artículo sobre Schelling, pero Feuerbach ni siquiera respondió su misiva. Esto desilusiona a Marx y provoca su distancia de Feuerbach, lo cual no significa que se haya producido una «ruptura» con su antropología sensualista. Se trata, más bien, de una reformulación materialista de la misma, como veremos un poco más adelante.

[12] «By the time he had finished his tutorial with Hess and continued on his way to England, Engels the Young hegelian had been converted into an extreme eager communist». T. Hunt, *Marx's General. The Revolutionary Life of Friedrich Engels,* Nueva York, Metropolitan Books, 2009, p. 74.

cuela hegeliana[13]. En un lenguaje satírico, ambos textos proclamaban que Schelling había recuperado por fin aquellos viejos tiempos en los que la razón se arrodillaba a los pies de la fe. El anónimo autor pietista da las gracias al filósofo por haber traído al mundo una «nueva revelación» que triunfará sobre la filosofía blasfema y atea de los jóvenes hegelianos. Ruge se hizo eco de estos panfletos en una serie de artículos publicados en los *Deutschen Jahrbücher,* en los que denunciaba el misticismo religioso en el que había caído la filosofía de Schelling, convertida en una burda apología del pensamiento cristiano más conservador y reaccionario. No es, por tanto, una sorpresa que, para el primer número de los *Deutsch-französichen Jahrbücher,* Ruge haya invitado a Engels para colaborar con dos artículos.

Me voy a ocupar solo de uno de los dos artículos enviados por Engels desde Inglaterra para la revista de Marx y Ruge: el comentario al libro *Past and Present* de Thomas Carlyle. El artículo, titulado *Die Lage Englands,* está en relación directa con los contenidos del libro *Die Rolle der arbeitenden Klasse in England*[14], en el que Engels trabajaba ese mismo año, razón por la cual presentaré los dos textos juntos. A primera vista resulta extraño que este impetuoso joven, recién convertido al socialismo, se interesara por un pensador de corte aristocrático y reaccionario como Carlyle. Tal vez le atraía su gran conocimiento de la literatura clásica alemana y su amistad con Goethe, o quizá el hecho de que era un verdadero embajador del romanticismo alemán en tierras inglesas. Pero el punto que más llamó la atención de Engels fue su diagnóstico sobre las consecuencias desastrosas que ha tenido la industrialización para Inglaterra. Según Carlyle, el país se precipita hacia una época «mecánica» y desespiritualizada, donde los vínculos sociales se perdieron. La aristocracia inglesa se ha convertido al «evangelio de Mammon» y solo cree en las virtudes de la competencia y el *laissez faire,* abandonando su tradicional responsabilidad por las clases menos pudientes[15]. Ante la indiferencia de la aristocracia y de los políticos,

[13] El primero se tituló *Schelling und die Offenbarung: Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie;* y el segundo, *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit: für gläubige Christen denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist.* Recordemos que Engels había estado presente en la lección inaugural de Schelling en la Universidad de Berlín y asistió cada semana a sus clases en 1841.

[14] *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra.* El libro fue escrito entre noviembre de 1844 y marzo de 1845 y fue publicado por Otto Wigand en Leipzig a comienzos de junio de 1845. Yo citaré directamente de la segunda edición alemana de 1892 autorizada por Engels, publicada por la editorial Dietz de Stuttgart.

[15] F. Engels, *Die Lage Englands,* en A. Ruge y K. Marx (eds.), *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1ste und 2te Lieferung), Londres, University of London, 1903, p. 167.

la clase trabajadora inglesa cayó en la más humillante pobreza y el país entero sucumbe ante el nihilismo. Haciéndose eco de Carlyle, Engels presenta la situación de la clase obrera del siguiente modo:

> La miseria solo deja al trabajador la elección entre morir lentamente de hambre, suicidarse o tomar lo que necesita allí donde pueda encontrarlo, es decir, robar. Por ello no debe sorprendernos si la mayoría prefiere el robo al hambre o al suicidio. Hay entre los trabajadores un número de personas que son fuertes moralmente como para no robar, incluso en situaciones extremas, pero estos pocos mueren de hambre o se matan. El suicidio, que era privilegio de las clases más altas, se ha vuelto en Inglaterra una moda entre los proletarios, y una gran cantidad de la gente pobre se suicida para huir de la miseria, de la que no saben cómo salir. Pero aún más desmoralizante para el trabajador que la pobreza, es la inseguridad permanente de su posición en la vida *(Lebensstellung),* su dependencia del salario para poder comer, en suma, aquello que le hace proletario. Nuestros campesinos en Alemania también son pobres en su mayoría y tienen muchas carencias, pero son menos dependientes del destino, porque al menos tienen algo fijo. Pero el proletario, que hoy come lo que ayer ganó, no tiene nada más que sus propias manos, carece de la más mínima garantía para adquirir lo que necesita para vivir, cada crisis y cada capricho de su empleador puede dejarlo sin recursos. El proletario se halla en la más indignante e inhumana situación que uno pueda pensar. Los esclavos tienen al menos asegurada su existencia gracias al propio interés de sus dueños, el siervo tiene un pedazo de tierra, pero el proletario solo depende de sus propias fuerzas. Todo lo que el proletario haga por mejorar su situación, desaparece como una gota de agua en la cubeta, sometido al diluvio fluctuante de situaciones a las que está sometido y sobre las que no tiene el más mínimo control […]. Lo que Carlyle dijo sobre las fábricas de algodón, vale también para todos los trabajadores industriales de Inglaterra […]: este mundo no es para ellos ningún hogar, sino una prisión aburrida llena de plagas, rebelión, resentimiento y enojo contra ellos mismos y contra todos los hombres[16].

Es muy clara en este pasaje la influencia decisiva de Moses Hess, quien ya desde sus artículos de 1842 había dicho que el gran problema de la

[16] F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England,* Berlín, Dietz Verlag, 1952, pp. 159-160 [ed. cast.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Akal, 2020].

Revolución industrial en Inglaterra fue haber dado luz el «pauperismo». Hess decía incluso que la contradicción básica de la Modernidad no es entre la sociedad civil y el Estado, como afirmaba Hegel, ni entre el Estado y la religión, como decía Bauer, sino entre la «aristocracia del dinero» y el «pauperismo». Todas estas ideas están muy presentes en el modo en que Engels presenta los horrores de la Revolución industrial en Inglaterra: ciudades contaminadas por gases tóxicos de las fábricas, viviendas sin calefacción que albergan hasta veinte familias de obreros hacinados como animales, altas tasas de mortalidad infantil, baja expectativa de vida, prostitución, alcoholismo, trabajos monótonos y agotadores en fábricas maquinizadas, etc. Carlyle describe esta situación como una en la que reina el *ateísmo:* «El hombre ha perdido su alma y apenas comienza a darse cuenta de ello. Esta es la llaga herida, el centro de la úlcera cancerosa. No hay ya ninguna religión, ningún Dios, el hombre ha perdido su alma y busca en vano poner sal en la herida putrefacta»[17]. Ningún remedio es ya posible: ni la decapitación de los reyes, ni las revoluciones o reformas constitucionales, nada en absoluto podrá evitar el triunfo del «evangelio de Mammon» (el culto al dinero), que reduce las relaciones entre los hombres a relaciones de competencia. Al igual que Hess, Engels dice que ninguna medida política será capaz de evitar la expansión del pauperismo por toda Europa.

Con todo, Engels piensa que el diagnóstico pesimista de Carlyle solo dice la verdad a medias. Su juicio crítico de la industrialización es correcto, pero parte de una indignación moral, sin tener un conocimiento objetivo del problema. Carece de las herramientas «científicas» para comprender el proceso y se precipita por ello en el lamento romántico del *Weltschmerz,* la melancolía por un mundo que ha dejado de ser lo que era. Carlyle desconoce la filosofía alemana y sus más recientes descubrimientos por parte de Strauß, Bauer y Feuerbach[18]. No comprende que la causa de la degradación moral de Inglaterra no está en el ateísmo, sino todo lo con-

---

[17] F. Engels, *Die Lage Englands,* cit., p. 160.

[18] Este desconocimiento no es solo un problema de Carlyle, sino también del «socialismo inglés». Engels se refiere a los cartistas y los owenistas, que son escépticos frente a la teoría y confían solo en la praxis. «No necesitamos tener tanta prisa en conducirlos hacia la filosofía alemana, que en este momento les sería de poca utilidad y a la cual ellos mismos llegarán. En todo caso, ellos son el único partido de Inglaterra que tiene futuro, aunque sea relativamente débil. La democracia, el cartismo, tendrá que imponerse pronto, y entonces la masa de los trabajadores ingleses tendrá que decidir entre la inanición *(Hungertode)* y el socialismo». Cfr. F. Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie,* en A. Ruge y K. Marx (eds.), *Deutsch-Französische Jahrbücher,* cit., p. 180.

trario, está en el predominio de la religión, que le arrebata al hombre sus fuerzas propias con el fin de atribuírselas a Dios[19]. El «culto al dinero» del que habla Carlyle no es efecto de una crisis de la conciencia religiosa, sino la continuación secularizada de esa vieja conciencia religiosa, que está siendo puesta en duda justo por aquel grupo con el que ya nadie cuenta en Inglaterra: el proletariado. La tesis de Engels es que el «ateísmo práctico» de los obreros, su descreencia frente al «culto de Mammon», es el acto inicial mediante el cual el hombre dejará en el pasado los fantasmas de la religión. La proletarización de los trabajadores pone en marcha un movimiento dialéctico: la sociedad civil inglesa catapulta a los obreros hacia una exterioridad que, finalmente, se devolverá contra ella misma. Al igual que Hess, Engels dice que el proletariado inglés forma un *universo aparte:* «Los trabajadores hablan otro dialecto, tienen otras ideas y representaciones, otras costumbres y principios, otra política y otra religión distintas a las de la burguesía»[20]. Los obreros existen en una *exterioridad* con respecto al mundo burgués centrado en la competencia y por eso no conocen el egoísmo ni el culto al dinero. Como ni ellos ni sus hijos pudieron asistir a la escuela, los proletarios ingleses se han librado de recibir una educación religiosa y de asimilar los prejuicios morales de la sociedad. Son los «ateos prácticos» que iniciarán la emancipación humana en Inglaterra. Como todo un profeta, Engels anuncia la batalla del Armagedón: el ritmo infernal de la industrialización hará que el número de los excluidos crezca con rapidez, hasta el punto de que la sociedad entera se polarizará en dos campos antagónicos: la burguesía contra el proletariado. Este enfrentamiento decidirá no solo el futuro de Inglaterra, sino que prefigurará el futuro mismo de la humanidad[21]. He aquí una de las ideas básicas que Engels retomará luego junto con Marx en el *Manifiesto comunista.*

Ahora bien, me parece que los dos textos de Engels que hemos comentado en paralelo nos dan insumos claves para comprender la paradoja que ya veíamos en los textos marxianos de Kreuznach. Decíamos que allí Marx presenta al proletariado como una clase empobrecida, miserable y degradada que solo tiene sus «cadenas radicales», pero, al mismo tiempo, ese

---

[19] «La verdad no se halla en el más allá, en regiones inexistentes, por fuera del espacio y el tiempo, en un "Dios" que se opone al mundo o se identifica con él, sino mucho más cerca, en el mismo pecho del hombre. El ser verdadero del hombre es mucho más glorioso y sublime que el ser imaginario de todos los posibles "dioses", que no son otra cosa que la imagen opaca y distorsionada del hombre mismo». *Ibid.,* p. 177.

[20] F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England,* cit., p. 168.

[21] *Ibid.,* p. 177.

proletariado es visto como el sujeto de la «verdadera democracia», como un grupo capaz de realizar las virtudes que harán posible la construcción de una sociedad emancipada. Marx anunciaba un republicanismo popular sin Estado republicano, una especie de *democratismo* (a la Ruge) que veía en el proletariado la encarnación de los valores comunitarios que el resto de la sociedad había perdido. Por eso decía que, aunque era un grupo de la sociedad civil, no pertenece a la sociedad civil. Ahora bien, Engels nos ofrece luces para entender esto, pues muestra que la miseria del proletariado es, al mismo tiempo, su fortuna. En su desgracia se halla también su virtud. ¿Por qué razón? Porque al haber sido excluido sistemáticamente de todos los beneficios de la sociedad civil y del Estado republicano, el proletariado se ha visto resguardado del egoísmo que reina en el resto de la sociedad (del que se lamentaba Carlyle). Su *exterioridad* frente al resto de la sociedad no es solo económica sino *moral,* razón por la cual el proletariado encarna esa «humanidad sufriente» (Lutero) que clama al cielo por su emancipación[22]. No obstante, esta idea de que cuanto peor vayan las cosas todo resultará mejor, que cuanto mayor sea la deshumanización de la sociedad más cerca estará la revolución, opera en realidad como una *creencia escatológica.* Ya lo vimos antes cuando hablábamos de la lectura que hace Feuerbach de la teología luterana de la cruz, pero aquí el motivo reaparece. Del mismo modo que Cristo fue crucificado de manera injusta, el proletariado es presentado como una «víctima inocente» de la industrialización. Y así como el sacrificio de Cristo trajo la salvación para toda la humanidad, el «sufrimiento universal» del proletariado arrastrará consigo la emancipación universal del hombre.

Son, por tanto, Hess y Feuerbach las fuentes de las que beben tanto Marx como Engels antes de conocerse y que explica en parte sus coincidencias[23]. De Hess derivarán su orientación política, de Feuerbach su orientación filosófica, en particular su noción antropológica del ser genérico. En su primer artículo para la revista, Engels decía que el viejo Carlyle no había conseguido resolver el enigma de la esfinge. Ante la pregunta de

---

[22] Este motivo será repetido hasta la saciedad por la teología y la filosofía de la liberación en América Latina, que ven en el rostro del pobre la encarnación de Cristo.

[23] Sin embargo, no se conocieron en París, sino dos años antes en Colonia, cuando Marx era el redactor jefe de *Die Rheinische Zeitung,* según contaba Engels casi medio siglo más tarde en una carta a Mehring. Al parecer aquel primer encuentro fue poco amistoso, debido a que Marx relacionaba a Engels con el círculo berlinés de «Los Libres», del que se había distanciado.

quién podría solucionar los problemas de nuestra época, Carlyle respondió que serían aquellos individuos especiales que en sus libros denominaba «héroes». Respuesta equivocada, dice Engels, porque los individuos no son nada sin el género. Fue tan solo Feuerbach quien consiguió resolver el enigma de la esfinge, al mostrar que la universalidad no radica en los individuos, sino en el género humano. «La pregunta hasta hoy era: ¿qué es Dios? Y la filosofía alemana responde: Dios es el Hombre. El hombre ha de conocerse a sí mismo, medir todas las relaciones vitales y juzgarlas conforme a su esencia, construir el mundo de acuerdo con las exigencias de su naturaleza. Entonces, se habrá resuelto el enigma de nuestro tiempo»[24]. Esa «religión del futuro» a la que se refería Carlyle nada tiene que ver con el culto de los héroes, sino con el hombre que adora su propia divinidad. También Marx creía en ese momento que «Dios es el hombre», por lo que la emancipación no podrá ser llevada a cabo por individuos aislados, sino por un grupo especial que encarne las aspiraciones de la humanidad entera. La emancipación humana llegará cuando este grupo experimente un sufrimiento tan grande, tan absolutamente insoportable, que ya no sea posible otra cosa sino cambiar el mundo, «negar la negación» para levantarse del barro. De la noción de «héroe individual» manejada por Carlyle, Marx y Engels pasan a la noción de «héroes colectivos»: los trabajadores explotados por la Revolución industrial. Empero, y para su desgracia, no encontraron ese tipo de héroes en París. Los proletarios alemanes que allí vivían no se hallaban en ninguna «exterioridad ética» frente al resto de la sociedad y tampoco estaban unidos políticamente. Más bien, se organizaban en diferentes grupos que luchaban entre sí por dilucidar en cuál de ellos se encarnaría la verdad universal de la revolución. El socialismo de Marx y Engels tendrá que competir con otras versiones del socialismo alemán, entre ellas las de Wilhelm Weitling, Moses Hess y Karl Grün[25].

Alienados de sí mismos

Mientras tanto, Marx se ocupaba de echar un vistazo a las obras clásicas de la economía política inglesa, dirigiendo su atención al modo en que el trabajo humano es convertido en dinero. Su inspiración viene en buena par-

[24] F. Engels, *Die Lage Englands,* cit., p. 177.

[25] Ya veremos cómo, en su lucha contra los «verdaderos socialistas», Marx tomará distancia de las lecturas de Feuerbach que estos autores (sobre todo Karl Grün) proclamaban.

te de un texto publicado en 1844 por Hess titulado *Über das Geldwesen*[26]. Allí el filósofo judío muestra que, bajo las condiciones instauradas por la Revolución industrial, el individuo se ha separado del género y convertido en servidor de sus propios intereses egoístas. Apoyándose en Feuerbach, Hess muestra que el trabajo del individuo ya no sirve para fortalecer al colectivo, sino para fortalecer al propio individuo, quien es sustraído del género y convertido en un factor independiente. Así como Feuerbach vio que la religión hace del hombre un esclavo de Dios, también la Revolución industrial ha hecho del hombre un esclavo del dinero[27]. Razón por la cual la nueva ciencia económica no se ocupa en absoluto del hombre, sino solo del dinero: «La economía nacional es la ciencia de la ganancia terrenal, así como la teología es la ciencia de la ganancia celestial»[28]. La ciencia económica contempla el trabajo humano solo como un valor de cambio *(Taushwert),* como un medio para la generación de capital[29]. Ideas que, como veremos, serán claves para entender el proyecto que Marx comienza a delinear en París: los famosos *Ökonomisch-politische Manuskripte,* uno de sus textos más famosos[30]. Son muchos los aspectos que pueden resal-

---

[26] Son varios los estudios que muestran la influencia del texto de Hess sobre los Manuscritos de Marx. Bruno Frei, por ejemplo, se toma la molestia de tomar pasajes de *Über das Geldwesen* y cotejarlos uno a uno con los *Ökonomisch-politische Manuskripte,* mostrando que hay frases prácticamente calcadas. Cfr. B. Frei, *Im Schatten von Karl Marx. Moses Heß, hundert Jahre nach seinem Tod,* Graz, Hermann Böhlaus, 1977, p. 364. Marx ciertamente conocía el texto de Hess, ya que este había enviado el manuscrito a la revista *Deutsch-Französische Jahrbücher,* pero no alcanzó a ser incluido en su primer y único número.

[27] «El dinero es el valor del hombre expresado en cifras, es el sello de nuestra esclavitud, la marca imborrable de nuestra servidumbre […]. El dinero es el sudor congelado de los miserables, su propiedad exteriorizada, su actividad vital llevada al mercado y con ello su *caput mortuum,* consumido por el "capital" que toma su sustancia como si fuera un caníbal». M. Hess, *Über das Geldwesen,* en H. Lademacher (ed.), *Ausgewählte Schriften*, Wiesbaden, Fourier Verlag, 1981, p. 163.

[28] *Ibid.,* p. 164.

[29] Como ya vimos antes, es Hess quien, antes que Marx, utilizará los términos «capital» y «capitalismo» para referirse al movimiento económico de la sociedad industrial.

[30] *Manuscritos económico-filosóficos.* En adelante me referiré al texto con el nombre *Manuscritos de París,* datado en 1844. De las varias traducciones disponibles en español destaca la realizada por J. M.ª Ripalda, publicada por la editorial Gredos de Madrid. Me remitiré a la versión alemana contenida en el tomo 40 de las *Marx Engels Werke (MEW).* Se trata de tres manuscritos que permanecieron desconocidos durante todo el siglo XIX y fueron publicados en 1932. El editor ruso buscó presentarlo como una «obra perdida» de Marx, por lo que añadió un «prólogo» y dividió el texto en secciones.

tarse de este maravilloso texto, pero aquí solo me ocuparé del modo en que Marx utiliza el modelo antropológico de Feuerbach para reflexionar sobre el tema de la «alienación» económica. Ya vimos cómo Marx se había esforzado desde 1842 por sacar la crítica de Feuerbach fuera del ámbito de la religión y llevarla hacia el análisis de la política, pero es apenas en los *Manuscritos de París* donde adelanta una reflexión sobre el modo en que la esencia y la existencia del hombre están separadas en el mundo del trabajo. Los nuevos descubrimientos de Marx en el terreno de la economía política serán, por tanto, formulados en el viejo lenguaje de Feuerbach.

En el «Prólogo» (tomado del tercer manuscrito) Marx dice que sus análisis han tenido en cuenta las obras de los «socialistas alemanes», entre quienes menciona las publicadas por Moses Hess en 1843[31] y el texto de Engels *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie,* publicado en el número único de los *Deutsch-französischen Jahrbücher*[32]. Pero añade que tales obras encuentran su «verdadero fundamento» en los escritos de Feuerbach, sobre todo en sus recientes libros *Philosophie der Zukunft* y *Thesen*

---

[31] Publicadas en el volumen *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz,* ed. por Georg Herwegh en 1843, de las que nos ocupamos ya en la tercera parte del libro.

[32] Junto con el de Hess, este texto de Engels inspiró a Marx para comenzar a familiarizarse con los autores clásicos de la economía política. Lo interesante es el modo en que Engels plantea un análisis crítico de las *categorías* con que opera la economía política (Smith, Ricardo, Sismondi, Say, etc.), tema que se instalará ya como el proyecto teórico que marcaría la obra futura de Marx. El problema que observa Engels es que la economía política es una ciencia del siglo XVIII que permanece atrapada en las luchas políticas de ese momento. Propone tomar como objeto de estudio la propiedad privada, pero lo que hace es naturalizarla, convertirla en *presupuesto* de toda riqueza. Lo mismo hace con el trabajo fabril, tal como se empezó a configurar a partir de la Revolución industrial. Este tipo de trabajo es convertido en un modelo universal, válido para todos los hombres y para todas las épocas. Inspirado por Feuerbach, Engels considera que la economía política (a la que llama «economía liberal») no habla del hombre como ser genérico, sino del hombre alienado por la explotación del trabajo fabril, tal como se observa en Inglaterra. Es decir, que un autor del siglo XVIII como Adam Smith no es capaz de distinguir entre el trabajo como capacidad genérica del hombre y el trabajo alienado. Por el contrario, toma la situación «alienada» del trabajador industrial como si este fuera el modelo de todo trabajo. La tesis de Engels es que la «economía liberal» rompe tajantemente con los presupuestos «católicos» del mercantilismo, para inaugurar la nueva religión del libre comercio y la competencia. En este sentido, Adam Smith es visto por Engels como el «Lutero económico» que propaga las virtudes de un comercio libre de toda mediación (la mano invisible), al que presenta como un nuevo sistema de libertad. Cfr. F. Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie,* cit., p. 91.

zur Reform der Philosophie, que según Marx, han despertado «la envidia mezquina de unos y el verdadero enojo de otros», refiriéndose tal vez a la indiferencia con que tales escritos fueron recibidos por la comunidad académica. Lo cierto, dice Marx, es que «de Feuerbach data la crítica humanista y naturalista que es la crítica positiva». Más aún, «sus escritos son los únicos desde la "Fenomenología" y la "Lógica" de Hegel, que contienen una verdadera revolución teórica»[33]. En el tercer manuscrito, después de mostrar que la crítica de Bauer se mueve aún en el terreno delimitado por la dialéctica hegeliana, la alabanza de Marx a Feuerbach se intensifica:

> Feuerbach es el único que tiene una relación seria y crítica con la dialéctica hegeliana y que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno; es quien verdaderamente ha superado la antigua filosofía. La magnitud de este logro y la callada sencillez con que F[euerbach] lo ha entregado al mundo, se hallan en sorpresivo contraste con la relación opuesta. El gran logro de Feuerbach es: en primer lugar, la demostración de que la filosofía no es otra cosa que la religión llevada y desarrollada en conceptos, otra forma y manera de ser de la enajenación *(Entfremdung)* del ser humano que debe ser juzgada; en segundo, la fundación del verdadero materialismo y la ciencia real, en la medida en que Feuerbach convierte la relación social del «hombre con el hombre» en el principio fundamental de la teoría; y, en tercer lugar haber opuesto a la negación de la negación, que pretendía ser lo absolutamente positivo, otra positividad que descansa y se fundamenta en sí misma[34].

Marx piensa no solo que Feuerbach ha superado a la antigua filosofía clásica alemana, sino que también es el fundador del «nuevo materialismo», al que denomina «ciencia real positiva»[35]. Ya vimos cómo en sus libros *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* y *Thesen zur Reform der Philosophie,* Feuerbach dice que la filosofía debe abandonar su tradicional maridaje con la teología y comenzar un diálogo con el «principio sen-

[33] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte,* cit., p. 468.

[34] *Ibid.,* p. 570.

[35] Marx está convencido ya para este momento de que el materialismo es una «visión del mundo» que tiene bases científicas. Piensa que la función del materialismo es ofrecer una «teoría del todo» que explique no solo el movimiento de la historia humana, sino que ilumine el camino de su emancipación.

sualista» de las ciencias naturales, refiriéndose con ello al materialismo de los enciclopedistas franceses. Y en este sentido hablaba de unir «el principio sanguíneo del materialismo y el sensualismo francés con la impasibilidad escolástica de la metafísica alemana»[36]. Este programa tenía como objetivo pensar la interacción entre lo natural y lo humano, pero sin privilegiar la actividad analítica de la razón por encima de la experiencia sensible, que fue el error cometido por Hegel. Feuerbach muestra que la razón tiene una *base sensible,* puesto que la corporalidad es una dimensión fundamental del «ser genérico», por lo que se hace necesario rehabilitar la experiencia sensible como base de toda especulación filosófica. Pero, como mostramos en la segunda parte del libro, esa «base sensible» no hace referencia a la materia orgánica, sino a la sensibilidad humana. El «principio de la sensibilidad» no se funda en la naturaleza como realidad independiente, sino en las potencias genéricas de la especie, por lo que la corporalidad de la que habla Feuerbach se expresa en la interacción de los individuos, en las «relaciones del hombre con el hombre». Estamos hablando, por tanto, de un materialismo decididamente antropocéntrico, que Marx asume como la «fundamentación filosófica del socialismo»[37]. Feuerbach continúa funcionando como el principal referente filosófico de Marx, asimilando de este modo el *antropocentrismo* que este modelo arrastra consigo. Mostrar esto, es el propósito de las reflexiones siguientes.

Quisiera referirme primero al modo en que, de la mano de Hegel y Feuerbach, Marx discute con los economistas clásicos sobre el significado del *trabajo,* para luego pasar al análisis de la noción de «trabajo alienado». Para los economistas clásicos, el trabajo es visto como una actividad puramente *instrumental,* como el medio a través del cual los *individuos* satisfacen sus necesidades materiales. El argumento de Marx será, por el contrario, que el trabajo no es una actividad individual sino genérica, cuyo propósito no es satisfacer necesidades naturales (pues los animales hacen lo mismo), sino *producir el mundo humano.* Argumento que, como el propio Marx lo reconoce, se remite directamente a Hegel:

> La grandeza de la *Fenomenología* de Hegel consiste en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como oposición, como extrañamiento *(Entäußerung)* y superación del extrañamiento; en haber percibido el ser del trabajo y en

---

[36] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 255.

[37] K. Marx, *Carta de Marx a Ludwig Feuerbach,* en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales,* Tomo I, cit., p. 679.

> haber comprendido que el hombre objetivo, el hombre real y por tanto verdadero, es resultado de su propio trabajo[38].

Esto significa que, ya en la *Fenomenología del Espíritu,* Hegel entiende que el trabajo no es una actividad instrumental, sino aquello que distingue al hombre de los animales. El animal está guiado por sus deseos y apetitos para satisfacerlos mediante el consumo de aquello que encuentra en su entorno natural. El hombre, por el contrario, en tanto que ser consciente y libre, no se limita a *consumir* lo que encuentra en la naturaleza, sino que lo transforma con el fin de producirse a sí mismo. El objeto no es consumido, sino preservado y «humanizado». Lo cual quiere decir que, a través del trabajo, el hombre se separa de la naturaleza para crear su propio mundo. Marx reconoce aquí el vínculo establecido por Hegel entre la enajenación y la reconciliación, que ya estudiamos en la primera parte. Mediante el trabajo el animal humano se separa de la naturaleza («extrañamiento»), pero en ese mismo movimiento crea su propio mundo humano («superación del extrañamiento»). Es solo mediante el trabajo que el hombre aprende a reconocerse a sí mismo, a hacerse consciente de sus capacidades. Este, dice Marx, es el «ser del trabajo» que no entendieron jamás los economistas clásicos, pero que sí fue comprendido por Hegel. En el lenguaje antropológico de Feuerbach, esto significa que el trabajo es una dimensión ontológica fundamental del hombre como ser genérico. El hombre es un ser universal y libre porque, a diferencia del animal, es capaz de producirse a sí mismo, de tomarse a sí mismo como objeto, pero no en tanto que individuo, sino como especie.

Aquí vale la pena indagar si Marx hereda de Feuerbach el teorema de la excepcionalidad humana, según hemos visto en la segunda parte. Recordemos lo allí establecido: conforme a los presupuestos del «giro sensualista», Feuerbach pensaba que la esencia humana no está *exenta* del orden natural, pero en todo caso es diferente a la de todos los demás seres vivos del planeta. El hombre posee un estatuto *irreductible* al de cualquier otra entidad biológica. Marx parece suscribir esta teoría (que hoy llamaríamos «especista»), pero introduciendo en ella ciertos matices:

> La vida de la especie *(Gattungsleben),* tanto en los animales como en los hombres, consiste físicamente en que el hombre y el animal viven de la naturaleza inorgánica; y cuanto más universal es el hombre que el animal, más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica que le da

[38] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte,* cit., p. 574.

> sustento [...]. El hombre vive físicamente solo de estos productos naturales, sea en la forma de alimentos, calefacción, vestimenta, habitación, etc. La universalidad del hombre se revela de hecho en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo inorgánico [...]. Pues el trabajo, la actividad vital *(Lebenstätigkeit),* la vida productiva misma, se le presentan al hombre primero como medio para satisfacer una necesidad, la de conservar la existencia física. Pero la vida productiva es la vida genérica. Es vida que genera vida. En el tipo de actividad vital se muestra el carácter de una especie, su carácter genérico *(Gattungscharakter),* y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre[39].

Este es un pasaje muy interesante, porque Marx parece estar reconociendo la existencia de una relación intrínseca entre los entes naturales no humanos y los entes naturales humanos. Sin embargo, el antropocentrismo heredado de Feuerbach le lleva a privilegiar a estos sobre aquellos. Pues, aunque forme parte de la misma naturaleza que comparte con los entes no humanos, el hombre no es solo jerárquicamente superior a ellos, sino que incluso es *algo más* que simple naturaleza; es un *exceso* frente a ella. Las plantas y los animales no pueden crear nada, porque se limitan a repetir los ciclos naturales a los que se hallan ligados. El hombre, por el contrario, es el único ser que puede librarse del «reino de la necesidad» a través del trabajo y crear un mundo de libertad exclusivamente suyo. Los animales no trabajan porque no transforman el objeto, no son capaces de posponer sus necesidades inmediatas y por ello no son «libres» frente a ellas. Aquí Marx retoma la idea hegeliana de que la relación del hombre con la naturaleza no es inmediata, sino *mediada* por su propio proceso de autoproducción[40]. Así como en Hegel Dios se «pone a sí mismo» en la creación para luego «retornar» a través del hombre autoconsciente, en Marx el hombre se «objetiva» en la naturaleza *(Vergegenständlichung),* se «pone a sí mismo» en ella, para luego recuperar su esencia mediante la humanización del mundo. En tanto que ser corpóreo, el hombre se relaciona con la naturaleza, pero lo hace *a través de sí mismo,* de su actividad *autopoiética.* «La universalidad del hombre se revela de hecho en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo inorgánico», nos dice Marx. Lo cual

---

[39] *Ibid.,* pp. 515-516.

[40] Pues si Hegel decía que el trabajo es una actividad «espiritual» *(Arbeit des Geistes)* que distingue al hombre del animal, Marx dirá básicamente lo mismo, solo que este trabajo es visto como una «actividad genérica».

significa que la naturaleza es tan solo una «prótesis» del hombre, la materia prima sobre la que trabaja y genera su propia existencia humana[41]. Para Marx, la naturaleza no es otra cosa que *medio ambiente humano*[42].

Desde luego surge la pregunta de si esta visión antropocéntrica no lleva en sí misma connotaciones teológicas[43]. Este parece ser el caso si analizamos de cerca el movimiento de «extrañamiento y superación del extrañamiento» al que hace referencia Marx, con lo cual nos adentramos en el análisis de la categoría «alienación». Como vimos en la primera parte, Hegel formuló este problema del «extrañamiento» con base en una relectura del dogma cristiano de la encarnación. El hombre ha caído de la gracia por el pecado original y nada puede hacer para salvarse a sí mismo. Necesita de la gracia de Dios, por lo que este decide «extrañarse» con respecto a sí mismo, ponerse «fuera de sí» y hacerse hombre (en la persona de Cristo), con el fin de dotar a la humanidad de las capacidades que necesita para «regresar a sí mismo» a través de ella. La emancipación funciona como la «negación de la negación», es decir, como la superación del extrañamiento original del hombre. Movimiento descendente y ascendente de la salvación, que corresponde en Hegel a la dialéctica misma del espíritu. Dicho de otra manera, el pecado del hombre no tiene connotaciones puramente negativas, pues solamente *a través de ese extrañamiento* es que Dios ha podido revelarse. Ya vimos cómo Feuerbach elimina el momento descendente de Dios para quedarse solo con el ascendente (apoteosis del hombre), pero conservando la lectura teológica del dogma de la encarnación mediante una interpretación humanista de la cristología de Lutero. Lo que quiero decir es que esta idea del «extrañamiento y la superación del extrañamiento» tiene profundas raíces teológicas y marcará la comprensión

---

[41] Podrá entenderse la incomodidad de Marx con los textos clásicos de la economía política y, sobre todo, con su caracterización individualista del trabajo. La economía política remite el «acto del trabajo» al individuo que trabaja, al trabajador empírico, desconociendo el vínculo de ese acto con las competencias genéricas de la especie. La ciencia económica «no comprende el movimiento en su conjunto», dice Marx, porque pierde de vista la dialéctica entre el individuo y la especie. Las competencias físicas, mentales e intelectuales que el obrero pone «en acto» cuando trabaja, no le pertenecen como individuo, sino que las recibe de la especie.

[42] Lo cual no significa que Marx niegue la existencia de una realidad independiente de la actividad humana, pero su reflexión materialista no se centra en cuestiones ontológicas (como luego lo hará Engels), sino en el problema de la praxis humana.

[43] Los objetos de la naturaleza continúan siendo evaluados conforme sea su referencia al hombre. Aunque de la mano de Feuerbach se reconozca que el hombre es un ser natural, incluso en los procesos del pensamiento, la naturaleza en todo caso es vista por Marx solo como un momento de la praxis humana. Véase, A. Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada,* Madrid, Taurus, 1975, p. 26.

marxiana del trabajo. Este conlleva el «extrañamiento» del hombre frente a la naturaleza, pero, al mismo tiempo, la superación de este extrañamiento con el fin de construir su propio mundo humano. Lo cual significa que la pauperización del proletariado en la sociedad industrializada será vista por Marx como un proceso *necesario* (análogo a la autoenajenación de Dios), pues solo a través de él será posible la *recuperación del hombre.* No hay reconciliación sin alienación.

Es con base en estas premisas antropoteológicas que Marx introduce en los *Manuscritos* la noción de «trabajo alienado». Para Hegel, la «alienación» *(Entfremdung)* es una característica del movimiento del Espíritu, exigida por la lógica dialéctica que lo preside. Para Feuerbach, la alienación hace referencia a aquella situación en que la *existencia* de los individuos no se corresponde con su *esencia.* En los textos de Kreuznach, Marx llevó esta noción hacia el terreno de la política, mostrando que el Estado republicano legitima el egoísmo que separa al hombre de su ser genérico y comunitario. Entendía bien que el problema radicaba en el mundo de la competencia fomentado por la sociedad civil, donde las comunidades quedan fragmentadas y los individuos son lanzados hacia una guerra de todos contra todos. Sin embargo, Marx no había visto aún el modo en que esta competencia viene presidida por una «lógica económica». Esto se hará visible apenas cuando se familiariza con los textos clásicos de la economía política y después de haber leído los trabajos de Hess y Engels. A partir de este momento, la «alienación» de la que habla Feuerbach será entendida por Marx como efecto de una mercantilización que ya no alcanza solo a los objetos, sino también al *trabajo mismo.* Tal como vio Engels, los procesos de industrialización en Inglaterra han convertido el trabajo del obrero en una mercancía que se compra y se vende en el mercado laboral. Al ser visto solo como una variable más en el proceso de producción, el trabajo ya no opera como una dimensión autogenerativa del hombre. No es solo que los intereses particulares de algunos hombres se pongan en contradicción a las competencias universales de la especie, como había dicho el propio Marx en sus escritos de Kreuznach. Ahora da un paso más allá y afirma que la alienación hace referencia al hecho de que el trabajo humano ha sido separado de su función genérica-universal y convertido en moneda de cambio.

Marx caracteriza el trabajo alienado en el mundo industrial de diversas formas. Primero dice que «el trabajo le es *externo* al trabajador, es decir, que no pertenece a su esencia, que no se afirma en su trabajo, sino que se niega; no se siente bien, sino infeliz; no desarrolla ninguna energía física o espiritual libre, sino que su cuerpo es mortificado y su vida espiritual es

arruinada»[44]. Esto significa que cuando los frutos de su trabajo no le pertenecen a él sino al propietario, el trabajador pierde su contacto con su propia naturaleza genérica, por lo cual no siente como «suya» la labor que hace. Más bien, percibe su trabajo como una «necesidad externa» que arruina su vida física y mental, pero que se ve *forzado* a realizar porque no tiene alternativa. Antes que producir su propia vida a través del trabajo libre y autoconsciente, el trabajador queda rebajado al nivel de las bestias, limitado a satisfacer necesidades puramente biológicas: comer, beber, dormir, reproducirse. Tan solo *consume* aquello que le permite sobrevivir, como hacen los animales, pero sin poder conservarlo y transformarlo. El trabajador deja de ser un ser humano autoconsciente, ha caído en el ámbito de la necesidad, porque sobre él actúan fuerzas heterónomas que no puede controlar y que determinan su conducta. Se comporta, por tanto, de forma análoga al hombre religioso, que se entrega al señorío de seres fantásticos que actúan con independencia de él. Trabaja, pero no para obtener satisfacción en la propia labor, sino para beneficio exclusivo del propietario, con lo cual dice Marx que «la actividad del trabajador no es una actividad propia, sino que pertenece a otro. Es la pérdida de sí mismo»[45]. No es extraño, agrega, que la gente «escapa del trabajo como de la peste» y que el lugar de trabajo sea visto como un matadero, como una piedra de sacrificio donde se ofrecerán víctimas al dios Mammon del que hablaba Engels. Sacrificio que, sin embargo, es visto por Marx como *necesario,* por lo cual comenta: «El ser humano tuvo que ser reducido a esta absoluta pobreza, para que pudiera engendrar su propia riqueza interior»[46]. Al igual que Hegel, Marx está convencido de que el hombre debe caer necesariamente en el abismo más profundo, antes de poder levantar vuelo hacia la salvación.

Ahora bien, si el producto del trabajo del obrero no le pertenece, sino que pertenece a otro, esto significa que ese producto no es ya la «objetivación» del trabajo humano, sino una «objetivación segunda» (objetivación de la objetivación) que se devuelve contra del obrero[47]. Aquí Marx distingue dos categorías que no conviene confundir: una cosa es la «objetivación» *(Vergegenständlichung)* y otra es la «alienación» *(Entfremdung).*

---

[44] *Ibid.,* p. 514.

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.,* p. 541.

[47] Aquí Marx introduce una idea que será luego desarrollada en sus textos maduros: el trabajo forma parte de un *mecanismo objetivo* que tiene leyes propias y se sustrae por completo a la conciencia individual de los hombres. Es una primera puntada en dirección al problema de una *ontología social,* cuya formulación teórica no puede remitirse, sin embargo, a los *Manuscritos económico-filosóficos.*

La objetivación es una dimensión básica de toda actividad humana. El hombre no se relaciona de manera directa con la naturaleza, sino que se «pone a sí mismo» como objeto de su trabajo. Se «objetiva» en la naturaleza, de modo que, cuando trabaja, no está simplemente consumiendo productos naturales como si fueran *Lebensmittel,* sino conservando y elaborando el objeto natural a partir de la universalidad de su ser genérico[48]. La naturaleza es una *materia pasiva* sobre la cual el hombre imprime su «espíritu» como diría Hegel, o su «humanidad», como diría Feuerbach. Al trabajar de manera libre, el hombre se produce a sí mismo, pero también *humaniza la naturaleza,* es decir, que la convierte en su propio «cuerpo inorgánico»[49]. Por el contrario, la «alienación» aparece cuando el trabajo deja de ser una elaboración del objeto y se convierte en una actividad «animal», sometida al reino de la necesidad. El trabajador ya no puede verse reflejado en el producto de su trabajo, no puede convertirlo en el medio para engendrar su propia vida humana, sino que lo percibe como un «objeto extraño»[50]. Dice Marx que «el trabajo enajenado invierte la relación, de modo que el hombre, como ser consciente que es, convierte la actividad vital, su *esencia,* en un mero medio para su *existencia*»[51]. Es decir, que en lugar de ver la naturaleza como su «cuerpo inorgánico», el obrero pierde toda conexión vital con ella y su trabajo se convierte en instrumento de muerte.

¿Qué es entonces el «trabajo alienado»? La emergencia de una *mediación segunda* (la propiedad privada, la división del trabajo, la maquinización, etc.) que sustituye a la *mediación primera,* para decirlo en el lenguaje de István Mészáros[52]. El trabajo es «alienado» cuando la objetivación primera es sustituida por una objetivación de segundo grado que conduce a la pauperización física y mental del trabajador *(Entfremdung),* como

---

[48] Pues si el hombre se limitara solo a «consumir» el objeto natural, como hacen los animales, estaría siendo guiado por la inmediatez de sus apetitos y no sería un ser libre y autoconsciente, según dijimos más arriba. El trabajo supone, por tanto, una postergación de la gratificación del deseo, como luego vería Freud.

[49] Esta tesis de que los sentidos humanos no se «adaptan» al medio, sino que «humanizan» el medio, era muy típica del idealismo alemán, para el que el hombre no puede ser pensado como un ser determinado por el objeto, lo que le rebajaría a una condición animal.

[50] Como acabo de anotar, Marx no ha elaborado aún su teoría del movimiento autónomo de la mercancía, pero aquí están ya sus primeros esbozos.

[51] *Ibid.,* p. 516.

[52] Mészáros dice que la división del trabajo, el intercambio y la propiedad privada son «mediaciones de segundo grado», ya que la única mediación básica que Marx admitiría entre el hombre y la naturaleza es el trabajo libre y autoconsciente. Cfr. Mészáros, *A teoria da alienação em Marx,* cit., pp. 88-89.

mostró Engels en sus textos sobre la situación de la clase obrera en Inglaterra. El trabajo alienado, agrega Marx, genera una separación entre el hombre y el hombre, en tanto que conlleva una pérdida de las relaciones cooperativas del ser genérico. Al dejar de ser una función universal, el trabajo pasa a ser una actividad particular a través de la cual el individuo busca satisfacer sus deseos privados. Como habían dicho antes Hegel y Feuerbach, el hombre es un ser intersubjetivo, que no puede vivir aislado de los demás, sino que necesita de la cooperación para llevar adelante sus propios fines. Pero cuando cada individuo considera al otro como un enemigo, como un competidor por los mismos recursos, entonces se genera la contradicción entre la existencia y la esencia del hombre. Al ponerse en contradicción consigo mismo, el hombre se enajena también de los otros hombres: «La afirmación de que el hombre se ha enajenado de su ser genérico significa que un hombre se halla enajenado de los otros, así como cada uno está enajenado de su esencia»[53]. Es decir, que cuando la vida del trabajador individual se separa de la vida productiva de la especie, los otros trabajadores serán vistos como adversarios. En lugar de luchar juntos por una misma causa, los obreros se comportan como átomos individuales, cada uno compitiendo por su propia supervivencia.

Frente a un diagnóstico tan sombrío, surge la pregunta de cómo podrían los trabajadores, así deshumanizados, convertirse en el «sujeto de la revolución» que Marx pregonaba en sus textos de Kreuznach. Engels hablaba en su libro de movimientos políticos como el cartismo y el owenismo, que luchaban en Inglaterra por mejorar la situación de los obreros. Pero Marx no quiere una mejora en el interior del orden establecido, sino que quiere un orden radicalmente nuevo. Una «revolución radical» de dimensiones europeas que no vendrá desde Inglaterra, sino desde Alemania. Tal vez le parecía que la degradación del proletariado alemán no había llegado tan bajo como en Inglaterra, ya que los procesos de industrialización no estaban allí tan avanzados. Pero en todo caso, la visión *antropoteológica* que hereda de Feuerbach le lleva a tener una visión prometeica de las capacidades humanas. Recordemos lo dicho antes: la alienación es un proceso *doloroso pero necesario,* ya que a través de ella el hombre se hará consciente de sus propias fuerzas, de su propia humanidad. El hombre tendrá primero que caer hacia lo más bajo, para luego levantarse hacia lo más alto, movimiento que, según veíamos, corresponde a la cristología luterana reinterpretada por Hegel y luego por Feuerbach. Como Cristo en la cruz, el hombre debe sufrir la humillación en su propia carne, para luego resucitar

[53] *Ibid.,* p. 518.

triunfante. Por más bajo que caiga, por más miserable que llegue a ser su situación, no está dicha todavía la última palabra. Aunque el egoísmo sea lo que predomine en el mundo, las potencias universales del ser genérico terminarán por imponerse. Este, nos dice Marx, es el «secreto» de la historia universal[54]. No ha habido hasta el momento ninguna situación histórica en la que *Wesen* y *Existenz* hayan coincidido de forma plena, pero tampoco ninguna comunidad en la que *todos* sus miembros hayan sido dueños de lo que producen. Llegar a esto es el propósito del «movimiento entero de la historia»[55]. De modo que no es hacia el pasado de la humanidad sufriente que debemos mirar, sino hacia su *futuro.* Como un niño pequeño que va creciendo y necesariamente tropieza, la humanidad tiene que pasar de manera necesaria por la alienación, pero vendrán días en que la *tensión* entre la esencia y la existencia del hombre pondrá fin a esta dinámica. Es hacia ese futuro escatológico que deberán dirigirse las acciones políticas de los comunistas y socialistas, como veremos más adelante.

Ahora bien, si en el pasado no ha existido ninguna situación en la que hayan coincidido la esencia y la existencia, ¿significa esto que el trabajo alienado ha marcado *desde siempre* la historia de la humanidad? ¿Acaso la propiedad privada es una institución que ha existido desde el comienzo de los tiempos, tal como afirmaba Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* y como asumen también los autores clásicos de la economía política? En los *Manuscritos de París* Marx entiende que el trabajo alienado no es un producto *exclusivo* de la sociedad moderna, sino un proceso con raíces profundas en la historia de la humanidad. Pese a ello, en la sección del primer manuscrito dedicada al análisis de la propiedad de la tierra *(Grundrente),* traza una genealogía que no lo lleva (todavía) hasta las comunidades primitivas, sino hasta la Edad Media europea. ¿Cómo era el trabajo en la Edad Media? Como hemos visto, los románticos y otras fuerzas conservadoras buscaban idealizar el pasado feudal de Alemania. Intelectuales como Heinrich Leo decían que la Modernidad había destruido la unidad y armonía de la vida social propia de la Edad Media, y que se hacía necesario «recuperar» esa organicidad. Marx dice que «en este punto no compartimos las lágrimas sentimentales del romanticismo» y agrega que tal armonía era inexistente en el mundo feudal, pues allí *reinaba ya el trabajo alienado*[56]. La tierra no era de quien la trabajaba, sino que pertenecía al señor feudal:

---

[54] *Ibid.,* p. 536.
[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.,* p. 505.

> Ya en la propiedad feudal el dominio de la tierra *(Erde)* es un poder ajeno a los hombres. El siervo *(Leibeigene)* es el accidente de la tierra. Así mismo el mayorazgo, el primogénito, pertenecen a la tierra que los hereda. El predominio de la propiedad privada comienza con la propiedad del suelo y allí tiene su base. Pero en la propiedad feudal el señor al menos *parece* ser el rey de esa propiedad. Del mismo modo, existe la apariencia de que entre el propietario y la tierra existe una relación más íntima que la que hay meramente con una cosa. El predio se individualiza con su señor, tiene su rango –es señorío o condado–, tiene sus privilegios, su jurisdicción, sus relaciones políticas, etc. Aparece como el cuerpo inorgánico de su señor. De ahí la sentencia *nulle terre sans maître,* que expresa la imbricación entre el señorío y la propiedad de la tierra. Así mismo, el predominio de la propiedad de la tierra no aparece directamente como el imperio del capital. Los vinculados a ella guardan con el señorío una relación semejante a la que tienen con una patria[57].

Este importante pasaje muestra que *antes del capitalismo* existía ya el trabajo alienado, en la medida en que el siervo de la gleba no era dueño de lo que producía, porque su relación con la tierra estaba mediada por el Señor *(Herr)*[58]. Tanto la tierra como el trabajo de todas las personas que vivían en el predio *(Grundstück)* pertenecían al Señor, de modo que la tierra no era el «cuerpo inorgánico» de los trabajadores, sino solo del terrateniente. El siervo era tan solo un «accidente» de la misma. Es decir, que el trabajo de los siervos formaba parte de un cuerpo inorgánico *ajeno,* marcado por la dinastía del Señor, sus títulos nobiliarios, la calidad y cantidad de sus herederos, etc. Según Marx, la propiedad privada en el régimen feudal era independiente del «imperio del capital», pero dependiente del trabajo alienado de los siervos. De modo que, así como «no hay tierra sin

---

[57] *Ibid.,* pp. 505-506.

[58] Para Marx, el capitalismo no es la causa de todos los males de la humanidad, como suelen presentarlo hoy en día muchos marxistas y algunos activistas que añoran el «regreso» a formas de vida «orgánicas», en las que el hombre vivía en armonía con la naturaleza. Al contrario, como dirá luego en el *Manifiesto comunista,* Marx piensa que el capitalismo ha desarrollado de manera increíble las capacidades humanas, le ha mostrado al hombre de qué cosas es capaz y ha desplegado fuerzas productivas que transformaron la historia. El capitalismo, como la alienación, es un proceso *doloroso pero necesario* para que la humanidad comprenda la importancia de «ir siempre más allá». Por eso el capitalismo no es para Marx el final de la historia, sino un momento «preparatorio» para la salvación final de la humanidad.

señor», tampoco hay propiedad privada sin servidumbre, aunque los trabajadores no fueran todavía «obreros», es decir, individuos libres que venden su mano de obra en el mercado laboral. Eran propiedad *personal* del Señor de la tierra, pero al menos esto les ofrecía la oportunidad de tener un lugar donde vivir, algo que comer y un modo con que garantizar la supervivencia de sus familias. Podían recoger la leña del bosque que caía de los árboles, podían cazar y recoger los frutos del campo, porque ellos mismos formaban parte del «cuerpo inorgánico» del Señor. No estamos todavía en esa situación de pauperismo generalizado descrita por Engels en su artículo de 1844 y por Marx en sus textos de 1842 sobre el robo de leña. Había trabajo alienado y, por tanto, propiedad privada, pero aún no bajo la forma de dominación que adquiriría con el advenimiento de la industrialización. El trabajador no era todavía una mercancía, pero tampoco la tierra, porque no era una «cosa» sometida a las leyes de la oferta y la demanda. El estatuto del Señor dependía de la tierra, pero también la supervivencia material del siervo. Por eso, en el régimen feudal, ni el amo ni el siervo habían perdido de manera absoluta su conexión con la tierra.

¿Qué es lo que ocurre con el advenimiento de la Modernidad? Que la alienación del trabajo se intensifica, tensando hasta el máximo la separación entre la esencia humana y sus formas concretas de existencia. La propiedad privada, que ahora depende del capital, ya no necesita legitimarse sobre la base de la historia personal del propietario, sino solo a través de la lógica de la acumulación. El trabajo ya no está ligado a la relación personal con el Señor, sino con el capital, razón por la cual el propietario es indiferente a la situación material de los obreros. Ya no pertenecen a su «cuerpo inorgánico», no los ve como «suyos», por lo que no le importa si mueren de hambre, ya que son mercancías que pueden ser reemplazadas en el mercado. Es decir, que el capitalista pierde la relación «moral» que antes tenía el señor feudal con la tierra y los trabajadores de su predio, como bien veía Engels en su texto sobre Carlyle. Abandonado a su propia suerte, el trabajador industrial queda sometido a una nueva y más terrible forma de alienación humana que resulta inédita en la historia. Ni siquiera la esclavitud más cruel de las sociedades antiguas tenía el grado de inhumanidad que la asumida por el trabajo alienado en las sociedades modernas. ¿Por qué razón? Porque cuando el trabajo está mediado por máquinas e instrumentos técnicos que funcionan al ritmo frenético de la producción (y no de las necesidades humanas), el trabajador pierde *enteramente* su conexión con la naturaleza. Ya ni siquiera tiene la conexión personal mediada por el Señor, sino que ahora depende solo de fuerzas impersonales que escapan a su control. Ha perdido todo contacto con el «mundo exterior sensible»

que, según Marx, «es la materia en la cual realiza su trabajo, a partir de la cual y en la cual produce»[59].

¿Cómo recuperar entonces la conexión del trabajador con la naturaleza? ¿Cómo hacer de esta su «cuerpo inorgánico»? Habrá que «negar» todas las mediaciones de segundo grado, como dice Mészáros, es decir, abolir la propiedad privada, el intercambio, la división del trabajo y el Estado. Solo de este modo el trabajador hará suyo el «mundo exterior sensible», que, según Feuerbach, es la dimensión básica del ser genérico. Solo entonces la existencia del hombre coincidirá con se esencia. Esta, sin embargo, es situación todavía *futura,* que Marx presenta en el tercer manuscrito como el objetivo último de la historia, la realización del comunismo:

> El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoenajenación y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana por y para el hombre; por tanto, como retorno *(Rückkehr)* completo y consciente del hombre como ser social, es decir, humano, que recoge toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado; es la verdadera resolución *(Auflösung)* del conflicto entre el hombre con la naturaleza y con el hombre, la verdadera resolución de la disputa entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie *(Gattung).* Es la solución del enigma de la historia y se sabe como tal. El movimiento entero de la historia, por tanto, es el acto de procreación real del comunismo, el parto de su existencia empírica[60].

Este espectacular pasaje, que se asemeja a una declaración de fe, nos muestra varias cosas. Primero, que la flecha de la historia apunta hacia el futuro, hacia el progreso, como bien entendieron los ilustrados del siglo XVIII. Pero ese progreso debe ser leído dialécticamente, como entendió Hegel. Lo cual significa que no habrá ningún progreso histórico si primero no se atraviesa la contradicción. Se hace necesario haber vivido los horrores de la propiedad privada y la alienación del trabajo para luego «negar» esta situación y avanzar hacia el futuro. Por tanto, es necesario abolir la propiedad privada –responsable del trabajo alienado– como paso previo al advenimiento del comunismo. Pero tal negación no es vista por Marx como el regreso a una situación previa (aunque utiliza la palabra «Rückkehr»),

[59] *Ibid.,* p. 512.
[60] *Ibid.,* p. 536.

sino como la consumación *(Vollendung)* de la historia, cuyo fin último es la realización de las competencias genéricas humanas. Lo dicho entonces: la dinámica del progreso histórico de la humanidad no admite un «retorno a la naturaleza», sino la «superación positiva» (negación de la negación) de una experiencia histórica anterior. El trabajo alienado ha negado la esencia del hombre y ahora es necesario negar esa negación, pero no de manera abstracta, en el «pensamiento», como ha hecho Hegel, sino en la «existencia empírica». Marx cree, por tanto, que la superación positiva de las contradicciones históricas del pasado no solo es la meta final hacia la que apunta la Historia (con mayúscula), sino que es además un objetivo *políticamente realizable.* Hacer realidad estos objetivos escatológicos es la *misión* que Marx encomienda al proletariado[61].

Vemos entonces cómo en 1844 Marx está convencido de que la abolición de la propiedad privada equivale a la superación final y definitiva de todas las alienaciones humanas, puesto que la raíz de todas ellas es el trabajo alienado; de modo que, superada positivamente esa enajenación fundamental, se desactivarán automáticamente todas las demás enajenaciones de tipo religioso, político, moral, científico, sexual, etc. El comunismo será un «humanismo consumado», en el sentido de que producirá un tipo de hombre liberado por entero de toda forma de coacción externa. Un hombre «desalienado», en relación de armonía consigo mismo y con la naturaleza a través el trabajo comunitario. Es la situación a la que se refería Marx en *Zur Judenfrage* con la categoría de «emancipación humana». El comunismo no es un deseo subjetivo, tampoco una «idea regulativa de la razón», sino el resultado *necesario* del movimiento *objetivo* de la historia humana, por lo cual dice Marx que el hombre comunista «recoge toda la riqueza del desarrollo anterior»[62].

---

[61] Esta parece ser una figura propia de todas las *escatologías secularizadas.* Se identifica a un conjunto de sujetos «especiales» (en este caso el proletariado), dotados con ciertas características (el sufrimiento que llevan en el cuerpo por causa del trabajo alienado), y se les encomienda luego la tarea de ser la vanguardia de la historia, de conducir a la humanidad hacia un nuevo estado de su desarrollo. Si no es el proletariado, serán entonces los «subalternos» de todo el planeta (los etno-grupos, las comunidades originarias) quienes nos salvarán de la «catástrofe» desencadenada por la Modernidad y nos conducirán hacia la nueva «era ecozoica» en la que serán superados definitivamente el Antropoceno, el patriarcado, el capitalismo y el colonialismo. Como dije ya en la Introducción, tales argumentos se alimentan por entero del absolutismo mesiánico criticado en este libro.

[62] No en vano decía Derrida que «lo mesiánico, creemos que sigue siendo una marca imborrable –que ni se puede ni se debe borrar– de la herencia de Marx». J. Derrida, *Espectros de Marx,* cit., p. 42.

Curiosamente, el mismo Marx que reprocha a Hegel y Bauer el haberse precipitado en «mistificaciones teológicas» es el autor de un pasaje como el que acabamos de citar. Mientras que Hegel logró conciliar las dos naturalezas, divina y humana, en una síntesis que contemplaba el momento descendente y ascendente de la encarnación, Feuerbach y Marx (que eran ateos) disocian esta síntesis y se quedan únicamente con el hombre triunfante, con el Hombre-Dios en su momento ascendente. Esta es la aspiración de todo movimiento escatológico y milenarista: el sueño de un «hombre total», emancipado, reconciliado con la naturaleza y consigo mismo, dueño absoluto de su propia vida. Es la aspiración mesiánica de que toda mediación será eliminada para que por fin coincidan *en este mundo* la esencia y la existencia del hombre. Solo que mientras Feuerbach planteaba esto como la base teórica para una «filosofía del futuro», Marx convierte la emancipación humana en un objetivo político realizable a corto y medio plazo. Es claro que se produce aquí una traslación de lo teológico a lo político y con ello nos movemos en el territorio de la *antropología teológica* que Marx comparte con casi todos los demás jóvenes hegelianos. Como he señalado a lo largo del libro: a la teología política de la Restauración, Marx y los jóvenes hegelianos oponen una antropología teológica de la emancipación.

Es a la luz de esta aspiración escatológico-mesiánica que debemos leer el «materialismo» que Marx esboza por vez primera en los *Manuscritos de París.* Ya Feuerbach decía que el hombre es un «ser corpóreo», es decir, que la sensibilidad *(Sinnlichkeit)* es una dimensión natural, sin la cual facultades genéricas como amar, pensar, hablar, querer, producir, etc., no pueden desplegarse. Marx, sin embargo, da un paso más allá de Feuerbach y sugiere que los objetos que aparecen a la sensibilidad humana son, ya de por sí, *productos sociales.* Es decir, que todos los objetos de la experiencia sensible se le dan al hombre como frutos de su actividad productiva y es *esto* lo que garantiza su objetividad[63]. Las capacidades sensoriales no son «naturales», tal como lo veía Feuerbach, sino que son resultado de la autoconstitución social del hombre. Ya veíamos antes que Marx toma de Hegel la tesis de que la historia es el proceso de autoconstitución del hombre, es decir, el de su progresiva emancipación del reino de la necesidad que do-

---

[63] Terry Eagleton anota con razón que Marx «parece haber olvidado que las estrellas, las cataratas, las cabras y demás son objetos de certeza sensible, pero no son productos sociales». T. Eagleton, *Materialismo,* Bogotá, Planeta, 2018, p. 75. Que la objetividad de los objetos *dependa* de nuestra actividad práctica respecto de la naturaleza es un corolario del antropocentrismo. El «materialismo» de Marx no es otra cosa que una «teoría antropológica del conocimiento», como bien señaló en su momento Habermas.

mina en la naturaleza. Pero como este proceso es «dialéctico», el hombre tendrá que pasar necesariamente por el momento de la «alienación», lo cual significa que sus sentidos resultarán «mutilados» en la medida en que los productos del trabajo le son arrebatados por medio de la propiedad privada. ¿Por qué razón? Ya lo hemos dicho antes, porque en la medida en que el trabajo se hace maquínico y se orienta hacia la producción en masa, el trabajador ya no se relaciona directamente con otros hombres en su actividad productiva y la naturaleza deja de ser su «cuerpo inorgánico»[64]. Con todo, la historia producirá la «negación de la negación» y el hombre podrá de nuevo recuperar su esencia. Con el advenimiento del comunismo, donde la propiedad privada será abolida y el trabajo será socializado, todos los sentidos humanos serán «emancipados», lo cual significa que el hombre del futuro será capaz de ver, oler, tocar, oír y sentir cosas que ningún otro humano de la historia anterior pudo imaginar. Es como si el hombre abriera sus ojos por primera vez y contemplara, estupefacto, su propia divinidad: la *visio beatifica* del hombre consigo mismo a través del comunismo. Allí no existirán las «mediaciones segundas», el «ser» habrá sustituido al «tener», la existencia del individuo será social y coincidirá de lleno con la vida genérica de la especie. Incluso en sus actividades más elementales, la vida del individuo será expresión de la vida colectiva porque ya nadie tendrá nada que pueda llamar «suyo», sino que todo será de todos:

> La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que un objeto no es nuestro hasta que lo tenemos, es decir, hasta que existe para nosotros como capital o cuando lo usamos directamente poseyéndolo, comiéndolo, bebiéndolo, llevándolo puesto, habitándolo, en suma, cuando es usado *(gebraucht).* Aunque la propiedad privada entiende todas estas cosas como realizaciones inmediatas de la posesión y como medios de subsistencia *(Lebensmittel),* que sirven a la vida de la propiedad privada, el trabajo y la capitalización. En lugar de todos los sentidos físicos y mentales ha entrado el sentido del tener y han sustituidos por su simple enajenación. El ser humano tenía que

---

[64] «El salvaje, el animal tiene aún la necesidad de cazar, de moverse, etc., de la asociación *(Geselligkeit).* Pero la simplificación de la máquina es usada para convertir en trabajador al que aún no es hombre, al hombre completamente inmaduro –el niño–, lo mismo que el trabajador se ha convertido en un niño desamparado. La máquina se acomoda a la debilidad del hombre, para convertir al hombre débil en máquina». *Ibid.,* 548.

> ser reducido a esta absoluta pobreza, para que pudiera engendrar su propia riqueza interior. La supresión de la propiedad privada es, por tanto, la emancipación completa de todos los sentidos y propiedades del hombre; pero lo es, precisamente, porque estos sentidos y propiedades se han hecho humanos tanto subjetiva como objetivamente. El ojo se ha convertido en ojo humano, lo mismo que su objeto es un objeto social, humano, que ha sido originado del hombre para el hombre [...]. Pues no solo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales (voluntad, amor, etc.), con una palabra, la sensibilidad humana, la humanidad de los sentidos, será producida por el ser de su objeto, por la naturaleza humanizada. La formación de los cinco sentidos es obra de toda la historia universal[65].

Reaccionando al subjetivismo abstracto de Bauer, para quien la emancipación se juega en el ámbito de la conciencia individual, Marx se mueve hacia el lado contrario y enfatiza la dimensión *objetiva* de la emancipación. Es decir, que, para Marx, el individuo *(das Selbst)* es una creación social. Solo en comunidad con otros puede un individuo llegar a ser individuo, ya que el trabajo de los demás es siempre condición para el trabajo propio. A diferencia del liberalismo, Marx piensa que los humanos no son individuos con pleno derecho, sino que pueden *llegar a serlo* únicamente si se dan las condiciones objetivas para ello. ¿Cuáles son esas condiciones? La abolición de la propiedad privada y la división del trabajo, es decir, la eliminación de las «mediaciones segundas», será condición *necesaria y suficiente* para que los individuos desarrollen su autoconciencia moral y subjetiva. Y, en este sentido, parece evidente que Marx queda en desventaja frente a los argumentos de Bauer y Stirner, quienes hicieron énfasis en que uno de los grandes logros de la Revolución francesa fue liberar al individuo de las cadenas de la familia, el clan, la nación y la «masa». De hecho, esta disputa en torno al predominio de los intereses individuales o de los intereses colectivos es lo que está en el fondo de la posición que los jóvenes hegelianos asumen frente a la noción de «ser genérico». Mientras que Bauer y Stirner privilegian la individualidad por encima de todo, Hess y Marx privilegian la comunidad.

Marx sospecha que el predominio de los intereses individuales refleja las patologías de la sociedad civil, tan bien analizadas por el propio Hegel. Por eso dice que es un error pensar al individuo como un agente que conserva cierto grado de independencia frente a la esfera social. «La vida in-

---

[65] *Ibid.,* p. 541.

dividual y genérica del hombre no son cosas diferentes», nos dice Marx, y luego agrega que «el individuo concreto no es más que una concreción de la realidad de la especie»[66]. No es que Marx niegue la legitimidad de las diferencias individuales entre los humanos, sino afirma, como Feuerbach, que un individuo solo puede desarrollarse plenamente en comunidad con otros individuos. La especie humana es esencialmente social y comunitaria, por lo que todo aquello que pueda introducir algún tipo de *división* en el interior de ella, debe ser combatido. Feuerbach decía que el hombre es el «uno y el todo» *(hen kai pan)* y que por ello no debe ser dividido en facciones partidistas. Marx agrega que el fin último de la historia universal es la superación definitiva del egoísmo y los conflictos, pues ella conduce hacia la unidad del hombre con el hombre. El individuo se reconocerá *inmediatamente* en la voluntad de la comunidad y la unidad de la especie humana será la ley válida para todos.

Esta visión del hombre como «el uno y el todo» explica por qué Marx piensa que la antropología tiene que servir como base filosófica de todas las ciencias. Esto ya lo había escuchado en la Universidad de Berlín, cuando tomó clases con el médico y naturalista sueco Heinrich Steffens, autor de un libro publicado de 1824 titulado *Anthropologie,* pero su fuente básica de inspiración continúa siendo Feuerbach, en particular su tesis de que la percepción sensible es punto de partida y *condición* de todo pensamiento racional. Marx dice que la tarea de la antropología –y en esto se mueve más allá de Feuerbach– sería reconstruir la evolución social de esa percepción sensible, es decir, *trazar la historia natural de la especie humana* y agrega que es necesario un diálogo entre la filosofía y las ciencias naturales, ya que mientras estas han experimentado un desarrollo fabuloso en la Modernidad, aquella se ha quedado hundida en el pasado, en el mundo de la especulación y la fantasía. ¿Cómo cerrar esta brecha? Mostrando que la antropología, en tanto que «ciencia natural del hombre», puede operar como *fundamento de todas las ciencias*[67]. En los *Manuscritos* este programa es formulado en los siguientes términos:

> La sensibilidad (véase Feuerbach) tiene que ser la base de toda ciencia. Solo cuando esta parte de los sentidos en la doble forma de la

[66] *Ibid.,* p. 539.

[67] En el § 55 de los *Grundsätze* decía Feuerbach que «la nueva filosofía convierte al hombre, incluyendo a la naturaleza, en la base del hombre, en el objeto único, universal y supremo de la filosofía, convirtiendo la antropología, incluyendo la psicología, en ciencia universal». L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* cit., p. 337.

> conciencia sensible y de las necesidades sensibles, o sea cuando parte de la naturaleza, podrá ser una ciencia real *(wirkliche).* Para que el «hombre» se convierta en objeto de la conciencia sensible y [para que] las necesidades del «hombre como hombre» se conviertan en necesidad, la historia es historia de la preparación, del desarrollo *(Entwicklungsgeschichte)* de este resultado. La historia misma es una parte real de la historia natural, del proceso en que la naturaleza se hace hombre. La ciencia de la naturaleza será en un futuro la ciencia del hombre y esta a su vez se hallará subsumida por la ciencia de la naturaleza: no habrá más que una ciencia[68].

Aquí tenemos una de las claves para entender lo que Marx y Engels harán más adelante en *Die deutsche Ideologie.* De lo que se trata es de utilizar las herramientas filosóficas que ha brindado Feuerbach y convertir la antropología en fundamento de toda ciencia del hombre. Esto es, precisamente, lo que ha intentado hacer Marx en los *Manuscritos:* fundar la ciencia económica en la antropología y por eso hablamos de un «giro antropológico» de la economía. Pues bien, ahora Marx quiere llevar este proyecto más allá. La antropología debe trazar la historia del modo en que los humanos satisfacen sus necesidades naturales, es decir, del modo en que se producen a sí mismos a través del trabajo (polo subjetivo); pero esto remite a una historia todavía mayor, al modo en que «la naturaleza se hace hombre» (polo objetivo). Estas dos funciones pueden sintetizarse en la tesis de que la antropología, en tanto que «ciencia real del hombre», se ocupa de reconstruir filosóficamente (pero sobre bases empíricas) el desarrollo histórico de la especie humana *(Entwicklungsgeschichte),* es decir, que opera como una «historia natural» del hombre. Este será el programa «materialista» que Marx y Engels presentarán en *La ideología alemana.* Pero antes de analizar esto, debemos volver a la pregunta –clave para esta investigación– de cuándo dejó Marx de ser un joven hegeliano.

[68] K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte,* cit., pp. 543-544.

XXI. INTERLUDIO. ¿MÁS ALLÁ DE LA SAGRADA FAMILIA?

Hasta el momento nuestra argumentación en esta cuarta parte se ha movido en dos niveles. En el primero se ha mostrado que para la época en que escribe sus textos para el *Rheinische Zeitung* (1842), Marx era ya un entusiasta feuerbachiano que buscaba extender su crítica de la conciencia religiosa hacia el análisis de la política. El humanismo republicano de Feuerbach le sirvió en aquel momento para levantar una dura crítica contra la monarquía prusiana, que políticamente vivía en el Antiguo Régimen. Luego, cuando Marx abandona sus pretensiones republicanas (hacia 1843), será también Feuerbach quien ilumine su camino, pero esta vez el punto de referencia ya no será *Das Wesen des Christentums* (1841), sino los dos libros que el filósofo bávaro publicó entre 1842 y 1844: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* y *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.* Aquí Marx se apropia del giro sensualista que Feuerbach introdujo en su filosofía y lo utiliza para tomar distancia del «idealismo» en que había caído el grupo berlinés de «Los Libres» bajo el comando de los hermanos Bauer. Hemos visto cómo los textos de 1843 escritos en el retiro de Kreuznach exhiben ya la apropiación que hace Marx del proyecto antropológico de Feuerbach, pero leídos a la luz de las tesis de Moses Hess en favor del socialismo. Los tres puntos centrales de este proyecto (la inversión del idealismo especulativo de Hegel, la noción de ser genérico y el llamamiento a la unidad franco-germana) son incorporados por Marx en los dos artículos que publicó para los *Deutsch-Französichen Jahrbücher.* Es verdad que Marx se quejaba con Ruge de que Feuerbach «apunta demasiado hacia la naturaleza y demasiado poco hacia la política», pero los dos artículos buscaban subsanar esta carencia, sin que ello supusiera un abandono del proyecto. Todavía en 1844, cuando Marx llegó a París para unirse a Hess y Ruge, seguía pensando que Feuerbach había superado a la antigua filosofía clásica alemana y consideraba que su obra ofrecía una «fundamentación filosófica del socialismo». Este entusiasmo llegó a su cumbre en los *Manuscritos económico-filosóficos,* donde Marx presenta una lectura antropológica de la economía política. Aquí Feuerbach es visto como el

fundador del «nuevo materialismo», al que Marx denomina «ciencia real positiva».

El segundo nivel de argumentación ha señalado que la utilización que Marx hace de la noción de *Gattungswesen* le impide abandonar el escenario *teológico* en el que tal noción se inscribe. Ya mostramos cómo esta noción echa sus raíces en el problema de la encarnación de Dios en su versión teológica luterana, presentado por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión.* Entrando por esta puerta, David Friedrich Strauß realiza una lectura inmanentista del dogma de la encarnación y utiliza para ello la noción de *Gattungswesen,* desarrollada luego por Feuerbach. He aquí el pliegue que dará origen al «universo discursivo» en el que se mueven los jóvenes hegelianos y del cual Marx no pudo sustraerse. Por eso hemos dicho que su pensamiento juvenil quedó sujeto a las contradicciones del *antropoteísmo* heredado de Feuerbach, vale decir, a la idea de que el hombre es un ser excepcional e ilimitado, capaz de logros infinitos, orientado a la creación de una comunidad política en la que desaparezcan los antagonismos. Esta «profesión de fe antropológica» ofrece una visión escatológica de la historia según la cual, la emancipación humana (el «Reino del Hombre») llegará solo después de que el proletariado haya sufrido un dolor tan insoportable, que ya no quede otro camino más que la «negación de la negación», es decir, la revolución del orden establecido. Profesión de fe compartida, según vimos, por casi todos los jóvenes hegelianos.

La literatura especializada reconoce ciertamente la influencia decisiva de Feuerbach sobre la obra temprana de Marx y señala sus vínculos con el idealismo de Hegel, pero no ha logrado determinar con precisión en qué radica el carácter «teológico» de este vínculo[1] y tampoco ha ofrecido un criterio convincente respecto de cuándo Marx deja de ser un joven hegeliano. Althusser, por ejemplo, ha dicho que los textos de Marx anteriores a 1845 son «ideológicos» porque se alimentan del humanismo que Feuerbach desarrolla partiendo de Hegel[2]. Sin embargo, el filósofo fran-

---

[1] David McLellan dice que durante 1845 la influencia de Feuerbach sobre Marx fue «very pervasive», hasta el punto de que su filosofía ayudó a Marx para la formulación de la primera versión del materialismo histórico, pero que luego fue perdiendo fuerza. «Feuerbach's thought did not have enough depth to have an enduring influence on Marx». D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx,* cit., pp. 112-113. Sidney Hook va un poco más allá y dice que «algunos elementos feuerbachianos persisten incluso en las obras maduras de Marx». S. Hook, *From Hegel to Marx,* cit., p. 272.

[2] Esta tesis de la «ruptura epistémica» no es, sin embargo, original de Althusser, sino que ya había sido propuesta desde la década de los treinta por sectores ortodoxos del marxismo. Así, por ejemplo, la edición preparada en 1932 de los *Escritos tempra-*

cés no ofrece una discusión detallada con los textos de Feuerbach para determinar en qué radica el «idealismo» de su proyecto. Simplemente asume que lo toma de Hegel y asunto terminado. Aquí se ha mostrado, por el contrario, que la antropología de Feuerbach no es idealista *porque* remita a la metafísica de Hegel, sino porque echa sus raíces en la *teología política* que Hegel mismo heredó del racionalismo teológico alemán. Diríamos entonces que Althusser «tenía razón», pero solo en parte[3]. Acierta en mostrar que los textos del joven Marx arrastran una herencia feuerbachiana, pero no nos dice en qué consiste y además afirma que esta herencia comenzó a desaparecer en 1845-1846 con la redacción de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana.* A contrapelo de esto, mostraremos que Marx continuó siendo feuerbachiano todavía en esos dos textos, es decir, que no se produjo allí una «ruptura epistemológica» en el sentido de Althusser[4]. Lo que ocurrió fue otra cosa: Marx se dio cuenta de que la antropología de Feuerbach pecaba de ahistoricismo y necesitaba por ello ser «limpiada» de su herencia idealista. No hay ruptura con el humanismo de Feuerbach, sino un ajuste de cuentas con su noción ahistórica de ser genérico. Se trataba en realidad de llevar a Feuerbach más allá de sí mismo. Quisiera, por tanto, mostrar que tanto las *Tesis sobre Feuerbach,* como los fragmentos conocidos hoy como *La ideología alemana,* redactados por Marx y Engels en 1845-1846, no son otra cosa que la radicalización del proyecto antropológico feuerbachiano en clave sensualista (que no materialista). Con todo, la pregunta que buscamos responder es hasta

---

nos de Marx *(Die Frühschriften)* por Landhust y Mayer establece que mientras en los *Manuscritos de París* Marx se encuentra sumido en la metafísica idealista de Feuerbach, *La ideología alemana* revela ya una «visión materialista de la historia». Cfr. T. Carver y D. Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»,* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, p. 40. Volveré sobre esto más adelante.

[3] Althusser tiene razón al señalar la indudable deuda filosófica de Marx con Feuerbach entre 1842 y 1844: «No solamente la terminología marxista de los años 1842-1844 es feuerbachiana (enajenación, hombre genérico, hombre total, "inversión" del sujeto en predicado, etc.) sino, lo que es sin duda más importante: el fondo de la *problemática filosófica* es feuerbachiano». L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* cit., p. 35. Trataré de mostrar que esta situación no cambió radicalmente en 1846, tal como él supone. La «problemática filosófica» *continúa siendo feuerbachiana* no solo en las *Tesis sobre Feuerbach,* sino también en *La ideología alemana.*

[4] Foucault, en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (México, Siglo XXI, 1998, p. 256), dijo que Marx nadaba «como pez en el agua» en la episteme del siglo XIX. Es verdad que, al igual que los demás jóvenes hegelianos, el joven Marx no pudo saltar por fuera de la pecera del idealismo alemán. La pregunta es si, a diferencia de ellos, fue capaz al menos de «ver» el agua de la pecera.

qué punto este proyecto continúa o no moviéndose en el mismo terreno de la teología política en el que se habían inscrito los textos primeros del joven Marx. Si lo que busca Marx es la realización materialista de la antropología de Feuerbach –como queremos mostrar–, persiste la cuestión de si esa antropología pudo liberarse de su herencia teológica. ¿Logrará Marx en sus textos de 1845-1846 disolver las *expectativas escatológicas* de la antropología feuerbachiana, o tan solo conseguirá reformularlas, dejando viva la herencia de la filosofía clásica alemana? A resolver estas preguntas dedicaré los dos últimos capítulos del libro.

¿Cuándo deja de ser Marx un «joven hegeliano»? La tesis de Althusser es que tal ruptura se detecta ya en las *Tesis sobre Feuerbach* escritas en 1845. Pero aquí tropezamos con un problema: en *ese mismo año* Marx y Engels escribieron *La sagrada familia,* libro que no revela ningún alejamiento respecto al proyecto de Feuerbach. Al contrario, el libro es una *defensa de Feuerbach* contra los ataques que había sufrido por parte de Bruno Bauer[5]. Este, como vimos, escribe en 1844 el artículo *Die Gattung und die Masse* en el que ataca la noción de ser genérico y declara la guerra contra la «masa», a la que acusa de ser «enemiga del espíritu». Marx y Engels responden a este ataque porque seguían viendo a Feuerbach como un importante aliado filosófico:

> ¿Pero quién ha develado el misterio del «sistema» [hegeliano]? Feuerbach. ¿Quién ha destruido la dialéctica de los conceptos, a la guerra entre los dioses solamente conocida por los filósofos? ¿Quién ha puesto ya no «la importancia del hombre» –¡como si el hombre tuviera otra importancia que la de ser hombre!–, sino al menos al hombre en el lugar de los trapos viejos *(Plunder)* y de la «conciencia infinita del yo»? Feuerbach y solo Feuerbach [...]. La historia no hace nada, ella no posee ninguna «riqueza fantástica», no pelea ninguna batalla. Es más bien el hombre, el hombre real y verdadero, quien hace todo ello; no es «la Historia» la que usa al hombre como instrumento para realizar sus propios fines –como si se tratase de una persona aparte–, pues ella no es nada más que la actividad de los hombres que buscan realizar sus objetivos [...]. Por lo demás, es significativo

[5] Se trata de un libro escrito casi enteramente por Marx (Engels tan solo contribuyó con algunas notas), en el que la ironía y el juego de palabras es utilizado hasta la saciedad. Es el mejor ejemplo de un *libelo político,* como el que Engels había escrito poco antes en contra de Schelling, pero también como *Die Posaune* de Bauer, que ya estudiamos en la primera parte.

> para el punto de vista teológico de la crítica absoluta que, mientras los filisteos alemanes comienzan hoy a comprender a Feuerbach y apropiarse de sus resultados, ella es incapaz de comprender y utilizar correctamente una sola frase de ese filósofo […]. Después que la vieja oposición entre espiritualismo y materialismo ha sido combatida en todas partes y superada definitivamente por Feuerbach, la crítica hace nuevamente de ella, bajo la forma más repugnante, el dogma fundamental y hace triunfar al espíritu germano-cristiano[6].

Esto no es un ataque contra Feuerbach, sino contra la «kritische Kritik» de Bruno Bauer, a la que Marx identifica como heredera del «punto de vista teológico» de Hegel y del dualismo propio del «espíritu germano-cristiano». Marx toma como referencia el libro *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* donde Feuerbach expone el «principio sensualista» como arma para combatir el idealismo de la filosofía especulativa. No se observa ninguna distancia crítica frente a esta propuesta, sino más bien el intento de trazar una genealogía del materialismo que enlaza con el «humanismo realista» de Feuerbach[7]. El materialismo moderno, en sus dos líneas principales, la inglesa y la francesa, conduce hacia proyectos políticos diferentes: mientras que la línea inglesa (Bacon, Hobbes, Locke) conduce hacia la monarquía absoluta y el liberalismo, la línea francesa (Descartes, Bayle, Condillac, Helvetius, d'Holbach) conduce hacia el *socialismo.* Nótese que Marx y Engels no señalan todavía el ahistoricismo de la postura de Feuerbach, sino que prefieren resaltar el modo en que este ha dado el golpe de gracia a la oposición dualista entre espiritualismo y materialismo, mostrando que el hombre es un *ser sensible que piensa* (no un ser espiritual que siente). Como consecuencia de esto, la antropología sensualista de Feuerbach es vista todavía en ese momento (1845) como la *base filosófica del socialismo,* tal como el propio Marx había dicho en una célebre carta dirigida al filósofo bávaro.

> La metafísica del siglo XVII, derrotada por la ilustración francesa y en especial por el materialismo francés del siglo XVIII, experimentó una triunfal restauración en el seno de la filosofía clásica alemana, concretamente en la filosofía especulativa del siglo XIX. Después de que Hegel, de manera genial, unificó al idealismo alemán con toda la

---

[6] K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik,* cit., pp. 98-99.

[7] *Ibid.,* p. 7.

> metafísica precedente, fundando un reino metafísico universal, ocurrió lo mismo que en el siglo XVIII: vino el ataque contra la teología, el ataque a la metafísica especulativa y a toda metafísica. Esta sucumbirá para siempre por medio del trabajo de la especulación y por la unión entre el humanismo y el materialismo. Así como Feuerbach en el dominio teórico, el socialismo y el comunismo representan la unión del humanismo y el materialismo en el dominio práctico[8].

De modo análogo a lo dicho por Feuerbach en su *Geschichte der neuern Philosophie,* Marx y Engels piensan que la historia de la filosofía moderna puede ser leída como la pugna entre dos epistemologías diferentes: el «espiritualismo» (de Descartes a Hegel y Bauer) y el «materialismo» (de Bacon a Feuerbach, pasando por Gassendi, Bayle y los enciclopedistas franceses). Esta lucha se decantó finalmente a favor del materialismo con el triunfo de la Revolución francesa, pues a la crítica de la metafísica propia del materialismo debía corresponder una práctica política que hiciera de *esta vida* el centro de sus preocupaciones. Colocar la vida material del hombre como base de toda especulación filosófica –tal como hace el socialismo– es la consecuencia *política* del materialismo moderno[9]. Pero para que esta genealogía del materialismo moderno funcione, la noción de ser genérico tenía que ser limpiada de cualquier lectura «espiritualista». Bauer leía a Feuerbach como diciendo que la esencia humana es un universal abstracto que se impone sobre los individuos concretos, borrando por entero sus diferencias. Marx responde que esta lectura es equivocada. Así como «la Historia no hace nada» y «no pelea ninguna batalla», tampoco lo hace el género humano. Son los *individuos concretos,* aquellos que luchan por satisfacer sus necesidades materiales a través del trabajo, quienes hacen la historia. Por lo tanto, ni la «Historia» ni el «Hombre» pueden ser considerados como «una persona aparte», es decir, como entidades metafísicas que tienen objetivos propios. Solo los individuos corpóreos pueden ser tenidos como «agentes» de la historia. Ellos no son «momentos» de una esencia humana que les trasciende, sino seres sociales de carne y hueso que trabajan. Pensar lo contrario, como hace Bauer, es continuar reproducien-

---

8 *Ibid.,* p. 132.

9 Marx recupera el materialismo inglés y francés de los siglos XVII y XVIII, pero lo interpreta desde bases teóricas antropocéntricas, tal como hemos venido mostrando. Lo que valora Marx del materialismo moderno es la *rehabilitación de la corporeidad humana.* Lejos estamos de un materialismo capaz de valorar los objetos de la naturaleza con total independencia de nuestra habilidad para conocerlos.

do el dualismo alma-cuerpo, es decir el *espiritualismo teológico* propio del mundo germánico protestante.

Desde luego, aquí viene la pregunta de si acaso Feuerbach concibió alguna vez a la esencia humana como *separada* de la existencia concreta de los individuos históricos. La respuesta es «no», tal como se argumentó largamente en el capítulo segundo. No hay en Feuerbach ninguna *hipóstasis* de la esencia humana. Lo universal en el hombre no puede darse sin la existencia corporal de los individuos, pero ella no remite a las sensaciones del individuo particular, aislado de los demás, como pretendía Stirner, sino a las sensaciones genéricas compartidas, es decir, a las *relaciones entre los individuos.* Por eso el amor es visto por el filósofo bávaro como la expresión más alta de la esencia humana. Feuerbach sabía que la «esencia» del hombre no puede ser vista como una entidad metafísica separada de la «existencia» de los individuos. Tal separación no viene de Feuerbach –y Marx lo sabía muy bien–, sino de la *lectura equivocada* que hicieron de Feuerbach primero Bruno Bauer y luego Max Stirner[10]. De modo que la pelea de Marx y Engels en *Die heilige Familie* no es contra Feuerbach, sino contra el grupo de «Los Libres», que se muestra «incapaz de comprender y utilizar correctamente una sola frase de ese filósofo». Como había hecho desde 1842, Marx desea llevar el proyecto antropológico hacia el terreno la praxis política, pero esta vez más allá de la especulación abstracta, que es donde Feuerbach mismo quiso recluirlo. Habrá por tanto que avanzar con Feuerbach y más allá de Feuerbach.

Un ejemplo de esto lo encontramos en el capítulo cinco, donde Marx compara los análisis literarios que hace Vichnú-Szeliga (colaborador junto con Bauer en el *Literaturzeitung*) con la filosofía especulativa de Hegel. Aquí Marx introduce el ejemplo de «la fruta» para ilustrar el terrible error que conlleva separar la esencia de la existencia, doctrina que Bauer atribuye equivocadamente a Feuerbach:

---

[10] Es importante recordar aquí la respuesta que dio Feuerbach a las críticas de Stirner, quien le acusaba de convertir el «género humano» en una abstracción con respecto al individuo. El *Gattung,* responde Feuerbach, no es otra cosa que la *relación entre individuos sensibles* que ya no es mediada por la idea de un ser superior. El individuo no es absoluto, como dice Stirner, puesto que un individuo solo puede serlo en relación con otros individuos existentes fuera de él mismo. No existe, por tanto, el género como algo separado de los individuos, pero tampoco el individuo como algo separado del género. Cfr. L. Feuerbach, *Über das «Wesen des Christentums» in Beziehung auf den «Einzigen und sein Eigentum»,* cit., p. 432. Muy pronto, sin embargo, Marx dará un paso adelante y dirá que la relación entre individuos no depende del género, sino del tipo de organización social que les permite satisfacer sus necesidades.

> Cuando me formo la representación general de fruta a partir de manzanas, peras, fresas y almendras; cuando voy más lejos y me figuro que mi representación abstracta, sacada de las frutas reales, es decir, la fruta, es una entidad que existe fuera de mí y constituye la verdadera esencia de la pera, de la manzana, etc., entonces declaro, especulativamente hablando, que la fruta es la sustancia de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Digo, pues, que la pera no es esencialmente pera y que la manzana no es esencialmente manzana. Lo esencial de estas cosas no es su ser real, captado por los sentidos, sino la entidad abstracta que he deducido y que está oculta tras ellas, la esencia de mi representación: «la fruta». Declaro entonces a la manzana, la pera, la almendra, etc., como simples modos de existencia de la fruta. Mi entendimiento finito *(Verstand),* sostenido por los sentidos, distingue ciertamente una manzana de una pera y una pera de una almendra, pero mi razón especulativa *(Vernunft)* declara esta diferencia sensible como no esencial e indiferente. Ve en la manzana lo mismo que en la pera, y en la pera lo mismo que en la almendra, es decir, la fruta. Las frutas reales y particulares no son más que frutas aparentes *(Scheinfrüchte)* cuya sustancia, la fruta, es su verdadera esencia[11].

Es claro el modo en que Marx ilustra el *modus operandi* de la filosofía idealista, que pretende captar la «esencia» de las cosas con independencia de su existencia real. Según esto, la «realidad real» de las cosas no puede ser captada por el entendimiento *(Verstand),* sino solo por la razón *(Vernunft).* Marx y Engels dicen que *fue precisamente Feuerbach* quien acabó con este tipo de espiritualismo[12]. Lo cual significa que la noción de ser genérico, tal como fue concebida por Feuerbach, no puede ser vista como la hipóstasis de una «esencia humana» que opera por encima de los individuos, como suponía Bauer. Y, sin embargo, Althusser insiste que hacia 1845 Marx abandonó «de repente» la noción metafísica de ser genérico, superando el humanismo de Feuerbach. Pero la pregunta es: ¿cuándo ocurrió esto? ¿Cómo y con base en qué operación teórica pudo haberse producido semejante lectura? ¿Cómo es que Marx, todavía en 1845 un

---

[11] K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik,* cit., p. 60.

[12] «Fue Feuerbach quien culminó *(vollendete)* y criticó a Hegel desde el punto de vista hegeliano, cuando disolvió *(auflöste)* el espíritu absoluto y metafísico en "el hombre real basado en la naturaleza"; [Feuerbach] culminó la crítica de la religión estableciendo los principios fundamentales *(Grundzüge)* para la crítica de la especulación hegeliana y, con ella, de toda metafísica». *Ibid.,* p. 147.

entusiasta seguidor de Feuerbach (como acabamos de ver), volvió la espalda a quien había sido su principal fuente de inspiración filosófica?

Algunos estudiosos (partidarios de la tesis de la discontinuidad en el corpus marxiano) dicen que el responsable de este «giro antifeuerbachiano» de Marx habría sido Stirner, quien en su libro de 1845 *Der Einzige und sein Eigentum* criticó la noción de ser genérico e influenció decisivamente las ideas de Marx con respecto a Feuerbach[13]. Como vimos en la tercera parte del libro, Stirner lee a Feuerbach como diciendo que si los humanos son seres que piensan, quieren y aman, esto no se debe a características particulares de los individuos, sino a competencias universales de la especie *(Gattung)* que son *independientes* de esos individuos. Estos tan solo «participan» de una esencia universal y ahistórica que les *precede.* Pero los universales, según Stirner, son «espectros» que carecen de existencia real; son mistificaciones que oprimen los deseos egoístas del individuo. Este pierde su singularidad *(Einzigartigkeit)* y se convierte en la imagen de un «Hombre abstracto», por lo que Feuerbach termina preso de la misma teología que pretendía desmontar. Para Stirner, el humanismo de Feuerbach es una nueva religión moralista que se propone desterrar el egoísmo de los individuos mediante su «servidumbre voluntaria». Feuerbach, al igual que Hess y Marx, serían «liberales» que corren como poseídos detrás de una abstracción teológica que quieren «emancipar» a toda costa: el Hombre. Como Bauer, Stirner dice que la noción de ser genérico es propia de una masa resentida. La denuncia que hace Hess del «paupe-

---

[13] Esta hipótesis fue sugerida ya desde comienzos de la década de los noventa por la investigadora marxista Inge Taube. Hipótesis recogida luego por Ernie Thomson, quien busca responder del siguiente modo a la pregunta de por qué razón Marx cambió («de repente») su orientación feuerbachiana una vez finalizado el libro *La sagrada familia:* «El nuevo conjunto de ideas apareció en un libro publicado por un joven filosófico alemán bajo el seudónimo de "Max Stirner". A pesar de que el libro de Stirner, que contiene un ataque radical a la filosofía de Feuerbach, fue publicado justo cuando Marx estaba finalizando la última de sus obras feuerbachianas, *La sagrada familia,* y de que existe evidencia de que Marx (en París) y Engels (en Alemania) leyeron el libro de Stirner y lo consideraron importante, sumado al hecho de que tres cuartas partes del libro de 1845-1846 *La ideología alemana* fueron consagradas a una crítica detallada de Stirner ("San Max"), ha sido poca la atención dedicada por los investigadores a la relación entre Marx y Stirner. Argumentaré aquí que la publicación del libro de Stirner, justo en el apogeo de la admiración de Marx por Feuerbach, generó una crisis en Marx que lo llevó a reformular su proyecto en la primavera de 1845». E. Thomson, *The Discovery of the Materialist Conception of History in the Writings of the Young Karl Marx,* Lampenter, The Edwin Meller Press, 2004, pp. 9-10. Ya veremos luego como las hipótesis de Taube y Thomson son puestas en duda por la actual investigación de los textos.

rismo» es vista por Stirner como una estrategia de esa masa de trabajadores para continuar adorando a Dios, solo que ahora bajo su nueva encarnación teológica: el Hombre. El socialismo y el comunismo serían entonces expresiones teológicas del resentimiento de la masa.

Es verdad que Stirner es el primero de los jóvenes hegelianos que lanza un ataque directo a la noción de ser genérico y la señala *con razón* de ser una noción teológica. Pero no es correcto suponer que fue *por causa* de Stirner que Marx se distanció de los jóvenes hegelianos y de la herencia filosófica de Feuerbach[14]. Ni Hess ni Marx se impresionaron demasiado con la lectura de Feuerbach presentada por Stirner. En su libro de 1845 *Die letzten Philosophen,* Hess se refiere a la obra de Bauer y Stirner (a quienes llama los «últimos filósofos»), diciendo que ellos no hablan desde la perspectiva del hombre como ser genérico, sino desde la perspectiva de *individuos aislados* que olvidan la praxis y se aferran a la teoría. Bauer sería el «solitario», mientras que Stirner sería el «egoísta» de la filosofía. Son en realidad los «últimos filósofos», porque con ellos termina el intento de superar el dualismo cristiano entre el individuo y la especie por medios exclusivamente teóricos. Ambos siguen moviéndose, por tanto, en una discusión *abstracta,* que desconoce el papel de la praxis política[15].

---

[14] En uno de los manuscritos de *La ideología alemana,* Marx y Engels criticarán el nominalismo radical de Stirner, tal como veremos luego.

[15] Hess lo pone en los siguientes términos: «Desde la emergencia del cristianismo se trabaja en la superación de la diferencia entre el padre y el hijo, entre lo divino y lo humano, es decir, entre el hombre como ser genérico y el hombre como corporalidad viviente. Pero, así como el protestantismo no pudo lograr esto a través de la cancelación de la iglesia visible –ya que en su lugar colocaron un nuevo sacerdote invisible, Cristo, así como un nuevo clero *(Pffafentum)*–, también los últimos filósofos colocaron el "espíritu absoluto", la "autoconciencia" y el "ser genérico" en lugar del cielo. Todos estos intentos para superar teóricamente la diferencia entre el individuo y el género fracasaron debido a que el individuo ha sido y continúa siendo un individuo en tanto que el aislamiento del hombre con el hombre no sea cancelado en la praxis. Esta separación entre los hombres solo podrá ser cancelada de forma práctica por el socialismo en la medida en que se unan, vivan en comunidad y renuncien a la ganancia privada. Entretanto continúen viviendo separados en la vida real, entretanto la diferencia entre el individuo y la humanidad sea superada únicamente "en la conciencia", es decir, teóricamente, permanecerán los hombres no solo separados unos de otros, sino que el individuo permanecerá dividido en su conciencia […]. La división entre teoría y praxis, entre lo divino y lo humano, a como quiera llamársele, este dualismo cristiano atraviesa toda la época cristiana y los nuevos filósofos, con sus escritos ateos, permanecen sometidos a él, lo mismo que lo estaban los viejos creyentes». M. Hess, *Die letzten Philosophen,* Darmstadt, Druck und Verlag von C. W. Leske, 1845, pp. 2-3.

Es muy claro que las críticas de Hess salpican también a Feuerbach[16], ya que este se empeñó en permanecer –como Bauer y Stirner– en el terreno abstracto de la filosofía (por lo menos hasta 1848). Al igual que Marx, Hess dice que la separación entre los individuos históricos y su esencia genérica solo podrá ser lograda mediante la praxis política, el *socialismo,* no mediante la pura especulación filosófica. Si algo se le puede reprochar a Feuerbach es su descuido de la praxis, o como le dijo Marx a Ruge, el hecho de que el filósofo bávaro «apunta demasiado hacia la naturaleza y demasiado poco hacia la política»[17]. No es entonces contra la antropología de Feuerbach que se dirigen las críticas de Hess y Marx, sino contra el hecho de que Feuerbach no pudo o no quiso sacar las consecuencias políticas de su propia filosofía. La tarea que ambos se proponen es «realizar» esa filosofía mediante la praxis socialista, llevando a Feuerbach más allá de sí mismo. No obstante, se hacía necesario *historizar* la noción de ser genérico y limpiarla de todas sus connotaciones metafísicas. Aquí radica la importancia filosófica de las célebres *Tesis sobre Feuerbach.*

Según Althusser, en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 Marx se «desprende» de la herencia humanista del filósofo bávaro, abriendo el camino para una «nueva conciencia teórica» que se concreta en el materialismo histórico. Pero aun suponiendo que las tesis hayan sido escritas en 1845 –cosa que en realidad *no sabemos*–[18], nada en absoluto indica que *para ese*

---

[16] Dice Hess: «La "filosofía del futuro" de Feuerbach no es más que una filosofía del presente, pero un presente que a los alemanes se les aparece como un ideal futuro. Lo que, en Inglaterra, Francia, Norteamérica y otros lugares es una realidad presente, el Estado moderno con su contraparte, la sociedad civil, es tratado en los "Fundamentos de la filosofía del futuro" de manera filosófica y teórica. Feuerbach reconoce que la filosofía como tal debe ser superada y negada para poder ser realizada. ¿Pero cómo?». *Ibid.,* p. 7.

[17] Cosa que en realidad no es cierta, pues como vimos en la segunda parte, Feuerbach participó activamente en la Revolución de 1848 y ofreció varias conferencias públicas a trabajadores y estudiantes movilizados en Heidelberg. También se hizo miembro del partido social de los trabajadores fundado por Wilhelm Liebknecht y August Bebel.

[18] Lo único que tenemos es el testimonio de Engels, quien dice que encontró las tesis en un «viejo cuaderno» de Marx y las publicó como apéndice de su libro *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* de 1886. Allí Engels coloca las *Tesis* en relación con la «concepción materialista de la historia» en la que él y Marx trabajaban en la década de 1840. Fue sin embargo Riazánov, el editor ruso de las obras de Marx y Engels en la década de los años veinte del siglo pasado, quien sugirió por primera vez que las *Tesis* podrían ser vistas como una introducción al «primer volumen» de *La ideología alemana,* por lo cual decidió publicarlas juntas. Cfr. T. Carver y D. Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»,* cit., p. 23. Esta decisión fue el comienzo de una serie de malentendidos

año Marx hubiese tomado frente a Feuerbach una distancia semejante a la que propone Althusser. Lo que *sí sabemos* es que el «estatuto» de este pequeño texto se empieza a fijar canónicamente en 1921, cuando se publica la primera edición rusa de *La ideología alemana,* que contiene como «anexo» *(Beilage)* las *Tesis sobre Feuerbach.* Es a partir de entonces que se proyecta sobre las *Tesis* la idea de que son una «introducción» a la «teoría del materialismo histórico» que Marx y Engels habrían presentado de forma «sistemática» en *La ideología alemana* un año después. Por eso Althusser piensa que ya con las *Tesis* Marx habría iniciado un ajuste de cuentas con su «antigua conciencia filosófica» y dado los primeros pasos hacia la nueva «ciencia de la historia»[19]. Sin embargo, nuevas investigaciones históricas y filológicas muestran que ese texto que hoy conocemos como *La ideología alemana* es en realidad una colcha de retazos, un conjunto de manuscritos independientes en los que no es posible encontrar «teoría» ninguna[20]. No obstante, aunque aceptemos esto, tenemos de todos modos que dar cuenta de las críticas a Feuerbach que se expresan en las *Tesis.* Habrá que precisar en qué radican exactamente estas críticas y determinar si ellas suponen una ruptura con la antropología de Feuerbach, o si más bien son la radicalización materialista de la misma. Lo que trataré de mostrar a continuación es que las *Tesis sobre Feuerbach* deben ser leídas en el contexto de la discusión en torno al materialismo que Marx y Engels plantean en *La sagrada familia* y no como «introducción» a una supuesta «teoría científica de la historia», inexistente por completo en *La ideología alemana.*

Son tres las críticas a Feuerbach que podemos distinguir en las *Tesis.* La *primera crítica* tiene que ver con el hecho de que el filósofo bávaro no resalta lo suficiente el aspecto «activo» del hombre. Pero esta «deficien-

---

en torno al estatuto de estos textos. Por ejemplo, la edición alemana de 1958 conocida como *MEW (Marx Engels Werke),* que yo utilizo como referencia, también incluye *Las tesis sobre Feuerbach* como suplemento de *La ideología alemana.* Igual ocurre con la traducción castellana de Wenceslao Roces publicada en 2014 por Akal.

[19] Todavía son muchos los marxistas que repiten lo mismo que dijeron los primeros editores rusos de *La ideología alemana:* que se trata de la primera «obra madura» del marxismo, que es la primera «exposición sistemática» del materialismo histórico, etc. No obstante, la investigación de Carver y Blank muestra que en realidad nunca existió un libro de Marx y Engels titulado por ellos *La ideología alemana:* «Ni el título “la ideología alemana” ni los términos “concepción materialista de la historia” o “materialismo histórico” pueden ser hallados en ninguno de los manuscritos que forman lo que ha venido a ser conocido como *La ideología alemana*». Cfr. T. Carver y D. Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels’s «German Ideology Manuscripts»,* cit., p. 23.

[20] *Ibid.*

cia» *(Hauptmangel)* no se le imputa solamente a Feuerbach, sino en general a todo el «materialismo anterior», como lo establece la tesis uno. Este materialismo no concibe la sensorialidad «como actividad sensorial humana», es decir, «como práctica», sino tan solo como un problema del conocimiento[21]. Pero recordemos que en *La sagrada familia* Marx y Engels dijeron que el sensualismo de Feuerbach se inscribe en la tradición «materialista» de los enciclopedistas franceses y que fue Feuerbach (y solo Feuerbach) quien asestó el golpe de gracia al espiritualismo de la filosofía moderna. Feuerbach colocó la vida sensorial del hombre como base de toda especulación filosófica. No se entiende entonces cómo pocos meses después (suponiendo que las *Tesis* datan de 1845), Marx diga que «todo el materialismo anterior», incluyendo el de Feuerbach, ignora el «lado activo» del hombre, asumiendo así que el «comportamiento teórico» es el único genuinamente humano. ¿Hay acaso alguna contradicción entre lo dicho en *La sagrada familia* y lo dicho *el mismo año* en las *Tesis sobre Feuerbach*?

Una posible aclaración es que Marx está pensando en los defectos *epistemológicos* del sensualismo francés, en el sentido de considerar que el hombre es un ser «pasivo» frente a las sensaciones, pues se limita a recibir impresiones del exterior. Desde este punto de vista, Marx estaría diciendo que los humanos nunca están simplemente *recibiendo* impresiones de afuera, sino transformando activamente la naturaleza. El hombre es producto de las circunstancias, pero estas, a su vez, son producto del hombre. Solo podemos conocer un objeto «externo» en la medida en que actuamos sobre él y lo «humanizamos», como decía Marx en los *Manuscritos de París.* No hay rastros, como vemos, de ninguna ontología en la que existan objetos (naturales o sociales) que no están referidos a la conciencia humana. Ahora bien, la pregunta es si esta crítica se puede aplicar también a Feuerbach. Ya vimos antes cómo Feuerbach nunca entendió al hombre como un ser «pasivo», al menos en sus textos posteriores a 1839. Su «giro sensualista» puede ser visto como el intento de escapar a esa herencia gnóstica del cristianismo que postulaba al hombre como un ser pasivo y dependiente de fuerzas trascendentes. El Feuerbach de 1842-1843 dice, por el contrario, que el hombre es un ser natural, sensorial, que debe actuar, esforzarse y «sufrir» para satisfacer sus necesidades[22]. Feuerbach se propone

---

[21] K. Marx, *Thesen über Feuerbach,* en *Marx Engels Werke,* Band 3, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1990, p. 533.

[22] «Donde no hay límite ni hay tiempo, tampoco hay necesidad, ninguna cualidad, energía, espíritu, fuego y amor. Solo el ser necesitado y sufriente *(notleidend)* es el ser necesario. La existencia sin necesidades es una existencia superflua. Lo que está libre

pensar la *interacción* de lo natural y lo humano sin privilegiar la actividad de la razón por encima de la experiencia sensible. Esto lo reconoce Marx en los *Manuscritos de París* cuando dice, siguiendo a Feuerbach, que el hombre se relaciona con la naturaleza mediante el trabajo, produciéndose también a sí mismo. Pero ya antes, en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* había dicho –también citando a Feuerbach– que no es la religión la que hace al hombre, sino es el hombre quien hace la religión, reconociendo así que el hombre es un «ser activo». Todo lo cual nos lleva a pensar que las críticas de las tesis uno, cinco y nueve que relacionan a Feuerbach con un «materialismo contemplativo» no suponen un rechazo de principio al giro antropocéntrico de Feuerbach, sino el intento de sacarlo del terreno especulativo y llevarlo hacia la praxis política[23]. Esto ya lo había venido haciendo Marx desde sus textos de 1842, pero se hace más acuciante desde los textos de Kreuznach, donde Feuerbach es llevado más allá de sí mismo. ¿Qué es entonces lo que se está rechazando en las *Tesis sobre Feuerbach*? No la antropología de Feuerbach, sino la incapacidad del filósofo para ser *consecuente* con su giro sensualista. El movimiento estratégico de Marx es colocar a Feuerbach en contra de sí mismo, tratando de avanzar con ello hacia una *antropología de la praxis.*

Consideremos ahora la *segunda crítica* de Marx a Feuerbach en las *Tesis.* Aquí la objeción es la misma que había hecho desde hacía tiempo: Feuerbach se detiene en el análisis de la enajenación de la *conciencia* religiosa, pero sin avanzar hacia el análisis de las *condiciones materiales* que

---

en general de necesidades, tampoco tiene necesidad de existir [...]. Solo lo que puede sufrir merece existir. Solo el ser lleno de dolor es un ser divino. Un ser sin padecimiento es un ser sin ser. Un ser sin padecimiento no es otra cosa que un ser sin sensibilidad, sin materia». L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 253.

[23] Esto es precisamente lo que critica Marx a todo el «materialismo anterior»: el haber permanecido en la discusión abstracta de si existe o no una realidad objetiva, independiente del pensamiento, en lugar de interrogar por el modo en que el hombre se produce *objetivamente* a sí mismo en su relación activa con la naturaleza, que es, como ya vimos, una idea que remite directamente a Feuerbach. Queda claro entonces que, para este momento, Marx piensa que el materialismo es una «visión del mundo» que no solo debe explicar en su totalidad el devenir de la historia humana, sino que también, y, sobre todo, debe estar en la capacidad de indicar «científicamente» lo que es necesario hacer para llegar a la meta de la «emancipación humana». La tesis dos establece: «El problema de si al pensamiento humano le compete alcanzar una verdad objetiva no es un problema teórico, sino práctico [...]. La disputa acerca de la realidad o irrealidad del pensamiento aislado de la práctica es una disputa puramente escolástica». K. Marx, *Thesen über Feuerbach,* cit., p. 533.

generan esa enajenación. La tesis uno establece que en su libro *La esencia del cristianismo,* Feuerbach entiende que el «comportamiento teórico» del hombre es el único válido y en la tesis cuatro agrega que el trabajo de Feuerbach fue mostrar la «base terrenal» de la conciencia religiosa, pero sin haber profundizado demasiado en el asunto[24]. Feuerbach, dice Marx, «pasa por alto que la realización de este trabajo está todavía por hacer». ¿Qué significa esto? Que no basta con haber mostrado la «base terrena» de la religión, sino que es necesario ir más allá de Feuerbach para mostrar que la religión no es la causa primera de todas las enajenaciones humanas. Ya vimos cómo Marx le expresó a Ruge su deseo de que «la crítica de religión partiera de las situaciones políticas, no que las situaciones políticas partieran de la crítica de la religión»[25]. Y en este sentido, como dijo ya desde sus textos de Kreuznach, la crítica de la religión está «fundamentalmente terminada»[26]. Es verdad que en un país como Alemania la crítica de la religión es el «presupuesto de toda crítica», pero ya no hay nada más que agregar al asunto, pues Feuerbach mostró con claridad en qué consisten las ilusiones de la conciencia religiosa. Hay que avanzar más allá de Feuerbach para mostrar que la miseria desencadenada por la Revolución industrial es el terreno fructífero en el que crece la religión y opera como «el opio del pueblo». Con lo cual tenemos que la objeción expresada por Marx en las tesis uno, cuatro y siete (Feuerbach no entiende que la conciencia religiosa es un producto social) ya había sido trabajada desde antes, sin que ello supusiera un abandono de la antropología de Feuerbach. No hay razón para pensar que *el mismo argumento* se utilice ahora para sustentar una «ruptura» con el proyecto antropológico.

Pero es la *tercera crítica* de Marx a Feuerbach la que resulta más inquietante y de alcance más profundo para los objetivos fijados por esta investigación. En la tesis seis, partiendo de lo anteriormente dicho respecto de la religión, Marx parece avanzar una crítica directa a la noción de *Gattungswesen:*

> Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto subyacente a cada individuo. En su realidad, la esencia humana es el conjunto *(das Ensemble)* de las relaciones sociales. Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, forzado: 1) a hacer abstracción del proceso histórico real y fijar el sentimiento religioso para sí, presuponiendo un

[24] *Ibid.,* pp. 533-534.
[25] K. Marx, *Karl Marx in Köln an Arnold Ruge in Dresden,* cit., pp. 1163-1164.
[26] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* cit., p. 378.

> individuo humano abstracto aislado; 2) la esencia, por tanto, solo puede ser concebida por él como «género» *(Gattung),* como una generalidad interna y muda en virtud de la cual, los muchos individuos vienen a ser naturalmente unificados[27].

Aquí pareciera decirse que no es el hombre quien está en el centro de las relaciones sociales y las produce, sino que son estas las que producen al hombre, con lo cual Marx estaría deshaciéndose del antropocentrismo. ¿Es esto así? Definitivamente no. Lo que Marx dice es que la noción de «ser genérico» no puede ser asumida como *premisa* de la cual se *derivan* las situaciones históricas concretas, sino que es, más bien, un *resultado* de la historia, no su presupuesto normativo. Por eso la noción es «abstracta» si se la concibe como *sustraída* del «proceso histórico real». El hombre no es de antemano un ser genérico, sino que *deviene históricamente ser genérico.* Lo será plenamente, según establecía el *Manuscrito de París,* con el advenimiento del comunismo. Para llegar a la emancipación humana es necesario transformar las circunstancias materiales en las que viven y trabajan los hombres. Recordemos que en los *Manuscritos* decía Marx que el hombre se «hace a sí mismo» a través del trabajo, es decir que el hombre no «es» algo ya definido por naturaleza. Esto quiere decir que la noción de ser genérico no debería ser leída en clave esencialista, como si existiera una «esencia humana» ontológicamente anterior al modo en que los individuos históricos construyen sus relaciones sociales. Marx comparte la opinión de Hess según la cual, el ser genérico no es otra cosa que la cooperación *(Zusammenwirkung)* entre individuos[28]. No es que los individuos cooperen impulsados por un «sentimiento social» *dado de antemano,* como decía Feuerbach, sino que lo hacen llevados por la necesidad imperiosa de organizarse para satisfacer sus necesidades materiales. No existe ninguna «naturaleza del hombre» que sea *anterior* a sus relaciones sociales. De este modo, Marx recoge las críticas de Stirner a Feuerbach, pero sin caer en una posición *nominalista.* No está diciendo que la única realidad posible son los individuos empíricos, sino que el «mundo social» es *algo más* que la sumatoria de acciones individuales[29]. Pero ese «algo más» es

---

[27] K. Marx, *Thesen über Feuerbach,* cit., p. 534.

[28] M. Hess, *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland,* cit., p. 294.

[29] No debemos ver aquí algún tipo de «visión sociológica del hombre», como sugieren muchos marxistas. No hay en las *Tesis sobre Feuerbach* ninguna «sociología materialista», como tampoco la habrá en *La ideología alemana,* según veremos luego.

resultado de esas acciones y no su *presupuesto.* En cualquier caso, el proyecto antropológico no parece verse amenazado en las *Tesis sobre Feuerbach.*

Otro punto que merece aclaración en la crítica de Marx a Feuerbach es que este habría postulado la esencia humana como algo «subyacente a cada individuo». Es extraño que Marx diga eso porque Feuerbach sostuvo la opinión contraria. En los *Grundsätze* afirmaba que «el hombre particular para sí no tiene la esencia del hombre ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante. La esencia del hombre reside solo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre»[30]. Marx sabía muy bien esto, de modo que su crítica no es que Feuerbach niegue el hecho de que «la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales», sino que haya separado la *esencia* de la *existencia* humana. Pero como ya se mostró en su momento, esto *tampoco lo dice Feuerbach,* quien dedicó su vida a combatir todo tipo de dualismo. Nunca dijo que la existencia pueda existir separada por completo de su esencia. Al contrario, el núcleo de su «método genético-crítico» radica, precisamente, en ver al hombre como la síntesis dialéctica entre *Wesen* y *Existenz*[31]. A lo sumo, digo, la crítica de Marx da en el blanco si lo que critica es la *ahistoricidad* de la ontología feuerbachiana, con lo cual nos colocamos ya en la línea de los *Manuscritos.* Marx apuesta por una *antropología social* en la que el individuo necesita de la cooperación para poder sobrevivir.

Por el momento sinteticemos: lo que Marx hace en sus *Tesis sobre Feuerbach* no es romper con los presupuestos antropocéntricos e idealistas de Feuerbach, como han sugerido los partidarios de la tesis discontinuista, sino revelar la inconsistencia de Feuerbach con su propia teoría. Marx quiere corregir esa inconsistencia, pero aceptando las premisas del proyecto antropológico, que considera básicamente correctas. Como bien lo dice Jack Barbalet, «su discusión en las *Tesis* sobre la naturaleza práctica y social del hombre es una crítica a Feuerbach, pero desde el punto de vista de las

---

[30] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunf»,* cit., pp. 338-339.

[31] En el § 22 de las *Grundsätze,* Feuerbach dice que la separación dualista entre *Wesen* y *Existenz* es un error producido por la filosofía kantiana: «La filosofía kantiana es la contradicción entre sujeto y objeto, entre esencia y existencia, entre pensamiento y ser. La esencia *(Wesen)* cae aquí en la razón, la existencia *(Existenz)* en los sentidos. La existencia sin esencia es tan solo apariencia *(Erscheinung)* –estas son las cosas sensibles–, la esencia sin existencia es tan solo pensamiento –estas son las cosas pensadas, el noúmeno–. Estas son pensadas, pero les falta la existencia, al menos la existencia para nosotros, la objetividad». L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., pp. 298-299.

premisas feuerbachianas. Marx desarrolla de modo consistente el proyecto feuerbachiano que Feuerbach mismo fracasó en realizar»[32]. Lo cual significa que el proyecto antropológico debe ser «limpiado» de la herencia teológica que arrastra consigo y que comparte con los demás jóvenes hegelianos. La pregunta es si, al hacer suya la «profesión de fe antropológica» de Feuerbach, Marx consigue liberarse de la herencia idealista o se precipita en la *desmesura antropológica* de la que hablábamos en la segunda parte del libro.



[32] J. Barbalet, «The Development of Marx's Social and Political Theory», cit., p. 171.

XXII. LA DECONSTRUCCIÓN DEL ABSOLUTISMO ANTROPOLÓGICO

Navegando entre fragmentos

Como se dijo antes, este libro no es sobre Marx, sino sobre el campo de sentido en el que se inscribe el proyecto antropocéntrico de los jóvenes hegelianos, razón por la cual hasta el momento he rastreado los vínculos teóricos y políticos que le unen con este movimiento. La clave ha sido la noción de *Gattungswesen* elaborada por Feuerbach, que ha servido a Marx como guía en su camino hacia el socialismo. Esto es así por lo menos hasta 1845, con la redacción de *La sagrada familia,* libro escrito en colaboración con Engels. En el capítulo anterior discutimos –a manera de interludio– la tesis de Althusser según la cual, Marx estableció una «ruptura epistemológica» con el grupo de los jóvenes hegelianos en 1845 con la redacción de las *Tesis sobre Feuerbach.* Al analizar las objeciones que hace Marx a Feuerbach en ese texto, hemos detectado que no se produce allí un rechazo completo de su antropología, sino el intento de llevarla más allá de lo que Feuerbach mismo estuvo dispuesto. Este vínculo con el proyecto antropocéntrico nos deja claro que para 1845 Marx era todavía un joven hegeliano, en la medida en que sus textos se inscriben en su campo de sentido. ¿Cuándo entonces dejó de serlo? ¿Es *La ideología alemana* el punto definitivo de quiebre con el universo discursivo de los jóvenes hegelianos y el inicio de otro paradigma teórico llamado «materialismo histórico» en clave de ontología social? Trataré a continuación de responder estas preguntas[1].

Lo primero será volver al contexto histórico. En el verano de 1844, el rey de Prusia Federico Guillermo IV, el mismo que había firmado la ley que penalizaba la recolección de leña, sufrió un atentado del que salió ileso.

[1] Esto significa que continuaré centrando mi análisis en los vínculos que unen a Marx con Feuerbach, sin detenerme mucho en la consideración de las categorías sociales y políticas que Marx y Engels desarrollan en ese conjunto de manuscritos conocidos hoy como *La ideología alemana.* En el centro de mi análisis estará la pregunta: ¿cuándo dejó Marx de ser un joven hegeliano?

Al parecer se trató de un asunto personal, pero este mismo rey había mandado disparar sobre los tejedores de Silesia pocos días antes y el asunto estaba muy presente en la opinión pública. Temiendo una conspiración orquestada desde Francia por los emigrantes alemanes que allí vivían, el gobierno de Prusia presionó al de Francia y pocos días después se ordenó el cierre del periódico *Vorwärts.* Allí Marx había publicado un furioso libelo criticando la represión sobre los tejedores silesianos. Como resultado de esto, fue expulsado de Francia y tuvo que marchar hacia Bruselas junto con su familia. Le acompañó también Hess y a ellos se unió Engels, mientras que Ruge continuó en París. El gobierno belga le otorgó asilo político a cambio de comprometerse a no publicar nada, por lo que Marx se mantuvo en silencio durante dos años. Pero esto no significa que no continuara pensando. De su primer año en Bruselas (1845) datan al parecer las famosas *Tesis sobre Feuerbach,* de las que ya hablamos, pero también ahí se inició el proceso que derivó en la composición de los manuscritos que ochenta años más tarde (con la edición de Riazánov), se convirtieron en el «libro» conocido hoy como *La ideología alemana.* Este libro jamás existió, sino que es resultado de un ensamblaje arbitrario hecho por los primeros editores rusos de diferentes manuscritos que muchas veces no guardan conexión entre sí[2]. Por ello no me voy a ocupar de reconstruir una inexistente teoría del «materialismo histórico», sino de dilucidar si en esos fragmentos se produjo alguna modificación sustancial con respecto a la lectura que hacía Marx de Feuerbach en las *Tesis.*

Tenemos entonces que Marx está en Bruselas y comienza un proceso de intercambio de ideas con Engels. Para llevar a cabo ese intercambio utilizaron un método especial: de común acuerdo elegían una temática, dividían una página en dos columnas y cada uno iba vertiendo paralelamente sus ideas sobre el tema elegido. De este modo podían cotejar fácilmente sus pensamientos y aprender el uno del otro. Según testimonia

---

[2] El «Prólogo» al volumen III de la *MEW (Marx Engels Werke),* editado por el Instituto de Marxismo-Leninismo en Berlín (Alemania Oriental) deja clara la lectura ideológica que acompañaba la primera edición, alineada claramente con las orientaciones del Partido Comunista ruso: «El volumen tercero de las obras de Karl Marx y Friedrich Engels contiene las "Tesis sobre Feuerbach" y "La ideología alemana", compuestas a comienzos de 1845, el gran trabajo conjunto de los fundadores del socialismo científico, creado por ellos en 1845-1846. Las obras contenidas en este volumen pertenecen a la fase de emergencia del comunismo científico y constituyen una etapa importante en la construcción de los fundamentos teóricos y filosóficos del partido marxista. Son los precursores inmediatos a las primeras obras maduras de Marx y Engels». *Marx Engels Werke,* Band 3, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1990, pp. iii, v.

Engels (años más tarde), una vez que este proceso de aprendizaje terminó, ambos pudieron olvidarse de esos papeles y entregarlos «como comida a los ratones». Sin embargo, muertos ya Marx y Engels, ocurrió lo inesperado. En 1932 apareció la primera edición de sus *Obras completas* bajo la dirección de David Riazánov, en la que se incluyó un «libro hasta ahora desconocido» de Marx y Engels al que tituló *La ideología alemana.* Este texto está compuesto en realidad de una multitud de fragmentos, por lo que ya desde mitad del siglo XX empezó a discutirse sobre cuál podría ser el verdadero «estatuto» de ese libro, en el que los marxistas creyeron ver siempre el primer esbozo de la teoría científica del materialismo histórico.

Es preciso decir que en realidad sabemos muy poco sobre la *emergencia* de esos manuscritos. En 1980, la investigadora rusa Galina Danilowska Golowina, después de analizar minuciosamente la correspondencia de Marx, formuló la hipótesis de que este planeaba fundar un periódico mensual que pudiera continuar en la línea de *Vorwärts*[3]. El trabajo de conseguir quién financiara el periódico quedó a cargo de Hess, quien contactó a dos amigos suyos, simpatizantes de los «verdaderos socialistas» (Meyer y Hempel). Estos accedieron a financiar el proyecto, pero también querían ejercer algún tipo de control sobre el periódico, buscando promocionar las doctrinas de Karl Grün, el reconocido líder de los socialistas alemanes. Al parecer Marx no estaba al tanto de esto y se encargó él mismo de colectar los artículos para el primer número, entre los cuales estaban *dos críticas* en contra de Bruno Bauer y Max Stirner, respectivamente. Una sería escrita por él y la otra por Engels, pero la idea era que ambos pudieran intercambiar sus ideas y publicar los dos artículos conjuntamente. Sin embargo, nos dice Golowina, los financiadores rechazaron el *dosier* presentado por Marx y todo el proyecto se vino abajo. A partir de ese momento, enojado por la engorrosa situación, las baterías de Marx se empezaron a dirigir en contra de los «verdaderos socialistas»[4]. Las críticas al socialismo de Proudhon, que ya veíamos aparecer en los *Manuscritos de París,* se transformaron en un duro embate contra las tesis socialistas de Grün. Al parecer, Marx

---

[3] El texto de Golowina se titula *Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/46 (El proyecto del periódico trimestral de 1845/46).* La información la tomo de la investigación de T. Carver y D. Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»,* cit., pp. 94-95.

[4] Bajo el nombre «verdaderos socialistas» entienden Marx y Engels un «movimiento literario» que ha hecho suyas las ideas del socialismo inglés y francés, pero uniéndolas con la filosofía alemana, especialmente la de Hegel y Feuerbach. Este socialismo es «literario» porque carece de base social. El líder de este movimiento es Karl Grün, pero luego Marx y Engels dirán que también Moses Hess pertenece a este grupo.

quería agrupar en torno suyo al socialismo alemán para lanzar la «revolución alemana» que anunciaba desde 1844.

Ahora bien, si asumimos la hipótesis de Golowina y la unimos con la investigación filológica de Carver y Blank, tendremos que concluir que en 1845-1846 van surgiendo *dos manuscritos diferentes:* uno dirigido contra Bauer («San Bruno») y otro contra Stirner («San Max»), que empezarían a formar ese corpus disperso que hoy conocemos como *La ideología alemana.* Estos textos fueron pensados como una «respuesta» a los artículos de 1845 que Bauer, Stirner y Feuerbach publicaron en la revista *Wigand's Vierteljahrsschrift* de Leipzig: *Charakteristik Ludwig Feuerbachs,* por parte de Bauer, la reseña donde Feuerbach responde a las críticas del libro de Stirner, *Über Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigentum,* y la réplica de Stirner a la reseña crítica de Feuerbach. La mesa estaba servida para que Marx y Engels tomaran posición definitiva frente a lo que desde ahora comenzarían a llamar la «ideología alemana». Y para eso inventan una parodia en la que los tres filósofos centrales de esta «ideología» (Bauer, Stirner y Feuerbach) comparecen ante el «Concilio de Leipzig» (ciudad donde se publicó la revista) como si fueran los últimos «Padres de la Iglesia» de la filosofía alemana. Me propongo a continuación examinar los manuscritos «I. Saint Bruno» y «II. Saint Bruno»[5], centrándome en la lectura que Marx y Engels hacen de Feuerbach. Lo que quiero ver es si las críticas a Feuerbach vertidas en las *Tesis* se mantienen en el mismo tono, o si por fin aquí se produce la tan anhelada «ruptura con Feuerbach» de la que habla Althusser.

Veamos primero brevemente los argumentos de Bauer contra Feuerbach en su artículo de 1845 *Charakteristik Ludwig Feuerbachs.* La estrategia de Bauer es distinta a la utilizada en artículos anteriores. En vez de proceder a una crítica directa de la posición de Feuerbach, Bauer invoca en su

---

[5] Eran dos manuscritos diferentes, que surgen del intercambio de correcciones entre Marx y Engels. Según lo indican Carver y Blank, el primer manuscrito («I. Saint Bruno») deriva de un texto escrito por Marx en 1845 bajo el título *Gegen Bruno Bauer* que fue publicado en la revista *Gesellschaftsspiegel.* Este texto sirvió como borrador («first sketch») para un segundo manuscrito pensado como respuesta al artículo de Bauer *Charakteristik Ludwig Feuerbachs.* Sin embargo, argumentan Carver y Blank, estas diferentes etapas en el desarrollo de los manuscritos se pierden completamente cuando en 1921 los editores rusos deciden unir el segundo manuscrito («II. Saint Bruno») con el manuscrito «Das Leipziger Konzil» y publicarlo bajo este nombre. Lo cual hace que, automáticamente, el manuscrito «I. Saint Bruno» pase a convertirse simplemente en «Saint Bruno», tal como lo conocemos hoy. Cfr. T. Carver y D. Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»,* cit., p. 131.

contra el recién publicado libro de Stirner; de modo análogo, responde a las críticas vertidas en su contra por Marx y Engels en *La sagrada familia* movilizando en su contra el reciente libro de Hess *Die letzten Philosophen.* Orquestando hábilmente el fuego cruzado entre todos estos autores, Bauer espera pescar en río revuelto y salir triunfante con su posición «crítica» frente a todos los jóvenes hegelianos. Así, por ejemplo, colocándose estratégicamente del lado de Stirner en contra Feuerbach, Bauer dice lo siguiente: «Feuerbach llena con su evangelio del amor al evangelio cristiano: el amor es la esencia y el concepto mismo del cristianismo. Pero el amor es el filisteísmo arcaico *(das Ur-Philiströse)* de la humanidad, la consumación de la placidez, el clímax del vaciamiento y ahuecamiento del hombre. El amor es un producto de la debilidad, de la falta de carácter y la desorientación del hombre frente a sí mismo»[6]. Lo que quiere decir Bauer, y en esto coincide con Stirner, es que la doctrina del amor, que los socialistas alemanes (Marx, Hess y Grün) toman de Feuerbach, es un claro ejemplo de la debilidad de las masas, de su incapacidad para la crítica, así como de la estupidez que cometen los socialistas al confiar en ellas. La filosofía del *Gattungsmensch,* que Hess, Marx y Grün han hecho suya, no es otra cosa que una *filosofía para esclavos.*

El manuscrito «I. Saint Bruno» comienza mostrando en qué consiste la «campaña *(Feldzug)* contra Feuerbach» orquestada por Bruno Bauer. Se trata, dicen Marx y Engels, de una cruzada hecha solo de «palabras» tomadas del vocabulario idealista de Hegel. En lugar de referirse a problemas reales, a hombres concretos de carne y hueso, Bauer prefiere utilizar una «peregrina y complicada tautología» para hablar de la relación entre la sustancia y la autoconciencia, cayendo de este modo *por detrás de Feuerbach.* ¿Por qué razón? Porque fue Feuerbach quien rompió con el lenguaje idealista de Hegel para mostrar que el «ser genérico» no es algo abstracto, sino que hace referencia a la corporalidad sensible de los individuos. Es una «desvergüenza», por tanto, acusar a Feuerbach de haber sometido al individuo a la tiranía el género, convirtiéndolo en un esclavo, como si el género en Feuerbach tuviera algo que ver con el Absoluto de Hegel. A lo cual responden Marx y Engels que «el error de Feuerbach no está en haber señalado este hecho [la vida genérica del hombre], sino en haberlo sustantivado de manera idealista, en vez de concebirlo como producto de una

[6] Tomo esta cita de la reproducción del artículo de Bauer presentado en la página web del colectivo «Max Stirner im LSR-Projekt» que se puede consultar *online* en [http://www.lsr-projekt.de/bauer.html].

determinada y superable fase del desarrollo histórico»[7]. Ya habíamos visto esto en las *Tesis sobre Feuerbach:* el error del filósofo bávaro no es haber planteado la escisión entre los individuos y su esencia genérica, sino el no haber entendido esta como producto de la historia humana en las fases específicas de su desarrollo social. El problema no es entonces la antropología de Feuerbach como tal, sino la *deshistorización* que la acompaña. Recordemos que en ese mismo año (1845) Hess había dicho que el gran descubrimiento de Feuerbach fue mostrar que el ser genérico no se expresa en el individuo aislado, sino en la «cooperación entre individuos». Y es precisamente *este argumento* el que Marx y Engels movilizarán en «I. Saint Bruno». La alabanza idealista que hace Bauer del «individuo autoconsciente» es *prefeuerbachiana,* pues se mueve todavía en el ámbito de la filosofía especulativa de Hegel que fue derribado por Feuerbach. No hay ningún indicio de que en el manuscrito «I. Saint Bruno» de 1845-1846 Marx y Engels hayan decidido «abandonar a Feuerbach». Al contrario, más allá de las críticas vertidas en las *Tesis,* que aquí reaparecen, Feuerbach continúa siendo para ellos un *aliado estratégico.* La tarea que se proponen Marx y Engels fue ya esbozada por Hess en su artículo: «aplicar el humanismo de Feuerbach hacia la vida social» para mostrar que la *antropología es socialismo*[8]. No se trata, por tanto, de abandonar la noción de *Gattungswesen,* sino de *historizarla.*

¿Qué ocurre con el manuscrito «II. Saint Bruno»? Según Carver y Blank este manuscrito fue integrado al texto «El concilio de Leipzig», donde Marx y Engels inventan una parodia. Imaginan un juicio inquisitorio a Feuerbach por parte de Bauer y Stirner, los dos «Padres de la Iglesia» hegeliana: «Ante estos dos grandes maestros de la santa Inquisición es citado a comparecer el hereje Feuerbach, para responder de una grave acusación de gnosticismo»[9]. No hay aquí ninguna evidencia de que Marx haya dejado atrás el proyecto antropológico de Feuerbach, que es su vínculo más estrecho con el movimiento de los jóvenes hegelianos. Al contrario, lo que tenemos es el mismo esquema que veíamos en *La sagrada Familia:* Marx y Engels emprenden una «defensa de Feuerbach» contra los ataques del grupo berlinés de «Los Libres». Acusar a Feuerbach de «gnosticismo» es un disparate, teniendo en cuenta que durante toda su carrera emprendió una dura lucha contra la herencia gnóstica del cristianismo. Marx y Engels sabían muy bien todo esto. Lo que tenemos, por tanto, en el manuscrito

---

7 K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 86.
8 M. Hess, *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland,* cit., p. 293.
9 K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 79.

«II. Saint Bruno» es la imagen de un Feuerbach sentado injustamente en el banquillo de los acusados, exhibiendo –como Sócrates– una superioridad moral e intelectual sobre sus acusadores.

Podríamos revisar también las notas escritas por Engels en 1846 y publicadas como «anexo» a la edición rusa de 1932 de *La ideología alemana* bajo el título *Über Feuerbach.* Allí comenta el § 65 de los *Grundsätze,* donde Feuerbach dice que la esencia de todos los seres vivos coincide con su existencia, ya que –por ejemplo– no es posible concebir la «esencia» del pez separada del ambiente acuático en el que transcurre su «existencia». Pero esta regla general *no vale para el hombre,* único ser vivo que puede existir en contradicción con su esencia. Curiosamente, en lugar de recurrir a la especialidad de la casa (el problema de la alienación religiosa), Feuerbach dice que esta enajenación es excepcional y ocurre solo en algunos casos «anormales e infelices»[10]. Engels comenta con ironía que estos casos «infelices» quizá correspondan a la vida de los cientos de miles de trabajadores que tienen que laborar catorce horas en minas de carbón y dice que el texto de Feuerbach es «una linda alabanza del orden establecido»[11]. Esta crítica complementa la elaborada por Marx, en el sentido de que Feuerbach concibe la «esencia humana» como separada de la historia social de los individuos. Es el problema de la deshistorización del ser genérico al que ya nos referimos antes. Sin embargo, hay algo en la crítica de Engels que no encontramos antes en Marx y es la sospecha de que Feuerbach establece una especie de «armonía natural» entre el hombre y la naturaleza. Ya veremos el modo en que esta crítica reaparece en los llamados «Manuscritos Feuerbach», presentados como «capítulo uno» de *La ideología alemana.*

Conforme a la investigación de Carver y Blank, los primeros editores rusos de *La ideología alemana* agruparon en un solo texto *siete manuscritos independientes* y construyeron un capítulo artificial llamado «Feuerbach»[12]. Lo cual significa que ese capítulo inicial de *La ideología alemana,*

---

[10] El texto reza literalmente: «El ser no es un concepto general que pueda separarse de las cosas […]. El ser es la posición de la esencia. Aquello que es mi esencia, también es mi ser. El pez vive en el agua, pero esta forma de ser no puedes separarla de la esencia […]. Solo en la vida humana puede ocurrir esto, pero únicamente en casos anormales e infelices». L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* cit., p. 306.

[11] F. Engels, *Über Feuerbach,* en *Marx Engels Werke,* Band 3, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1990, p. 543.

[12] Cfr. T. Carver y D. Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»,* cit., p. 137.

reputado por muchos como el primer bosquejo de la «teoría materialista de la historia», es en realidad una colcha de retazos, una colección de fragmentos. No existe ningún «capítulo Feuerbach» y tampoco sabemos cuál es el orden cronológico de los siete manuscritos que lo componen. Razón por la cual no tiene mucho sentido plantear hoy día, como hizo Althusser en su momento, que en ese «libro» Marx consolida una «ruptura epistemológica» con la antropología de Feuerbach. Parece más razonable pensar que, al igual que ocurre en los manuscritos «I. Saint Bruno» y «II. Saint Bruno», lo que tenemos aquí es una radicalización del proyecto antropológico en clave sensualista. De aceptarse esta hipótesis, tendríamos que Marx no dejó de ser un «joven hegeliano» hasta por lo menos 1846 y que todavía para ese año arrastraba consigo la herencia idealista de Feuerbach.

El materialismo antropocéntrico

Lo primero sería reflexionar sobre las *consecuencias* que tienen las críticas vertidas por Marx en las *Tesis* a la noción de «ser genérico» en los manuscritos que componen el mal llamado «capítulo Feuerbach». Decíamos que, según Marx, esta noción no puede ser tomada como *premisa* de la cual se *derivan* las situaciones históricas concretas. No existe una «esencia humana» ontológicamente anterior al modo en que los individuos se relacionan entre sí y construyen históricamente sus relaciones sociales. Ahora bien, la consecuencia inmediata de esto es que Marx se ve obligado a dejar de lado la categoría «alienación» con la que había trabajado en los *Manuscritos de París*[13]. Allí era claro que la «alienación del hombre» se produce en el momento en que la existencia histórica de los individuos no se corresponde con su esencia genérica. La alienación hace referencia al modo

[13] En el manuscrito titulado *Naturwüchsige und zivilisierte Produktionsinstrumente und Eigentumsformen [Formas de propiedad e instrumentos de producción naturales y civilizados]* Marx y Engels cargan fuerte contra la categoría «alienación», diciendo que pertenece a la episteme idealista de la filosofía de la conciencia. Parecen no recordar que el propio Marx había utilizado la categoría tan solo dos años antes en el *mismo sentido* que ahora es criticado: «Los filósofos se han representado como un ideal, al que llaman "el hombre", a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo, concibiendo todo este proceso que nosotros acabamos de exponer como el proceso de desarrollo "del hombre", para lo que bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto "del hombre", presentándolo como la fuerza propulsora de la historia [...]. Esta inversión, que de antemano hace caso omiso de las condiciones reales, es lo que permite convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia». K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 69.

en que el trabajo humano ha sido separado de su función genérica-universal y convertido en valor de cambio. También en *Zur Judenfrage* se decía que en la «sociedad civil», donde reina la competencia y el egoísmo, los hombres han sido «separados» de su esencia comunitaria. Pero si ya no hay «esencia» de la cual pueden estar «alienados» los individuos históricos y que sería necesario «recuperar», ¿cómo replantear el problema del «trabajo alienado», tan central en los *Manuscritos* de 1844? La solución de Marx y Engels es enfocar su análisis en el modo en que los individuos se asocian de manera espontánea, sin que tal asociación obedezca a algún mandato inscrito en su «esencia comunitaria». La «sociabilidad humana» será pensada entonces a partir de la necesidad de satisfacer las necesidades materiales de los individuos históricos, pero esto no debe confundirse con una teoría materialista de la historia, como siempre ha pretendido el marxismo. Veamos esto más de cerca.

En el manuscrito *Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche [La ideología en general, y en particular la alemana],* traducido de la edición rusa por la edición *MEW (Marx Engels Werke)* que estoy utilizando como referencia primaria, Marx y Engels presentan su visión del «nuevo materialismo» que quieren poner en lugar del «viejo» al que supuestamente pertenecería Feuerbach. Allí dicen que la premisa básica de sus reflexiones, el presupuesto empírico y verificable del que parten, es la *acción de individuos reales* a través de las cuales producen sus propias condiciones materiales de vida. A esto lo llaman «la organización corpórea de los individuos»[14]. No se refieren a la contextura física de los individuos y tampoco a las condiciones geográficas o climáticas en que estos individuos existen, sino al modo en que se *organizan* para satisfacer sus necesidades corporales. Una vez eliminada la noción de ser genérico como presupuesto metafísico, ya no hay nada que agrupe de antemano a los individuos excepto su instinto social. Pero ¿qué es lo que hace «materialista» a esta teoría? ¿Tan solo el hecho de que postula que los humanos están en la capacidad de transformar su propio mundo sin recurrir al auxilio de los dioses? Esta parece ser, precisamente, la tesis de Marx y Engels: el hombre es el único ser capaz de modificar activamente las condiciones naturales en las que vive, es decir que no es un ser natural, sino un ser histórico. El manuscrito *Geschichte [Historia]* presenta la idea del siguiente modo:

> Debemos comenzar señalando que el primer requisito *(Voraussetzung)* de toda existencia humana, y también de toda historia, es que los

[14] *Ibid.,* pp. 20-21.

> hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir. Para vivir se requiere sobre todo comer, beber, vivienda, vestido y otras cosas más. El primer hecho histórico *(Tat)* es, por consiguiente, la producción de los medios para la satisfacción de estas necesidades, la producción de la vida material misma[15].

Parece clara en este lugar la influencia de la «filosofía del acto» desarrollada por Hess, que Marx contrapone a la visión «pasiva» del hombre presentada por Feuerbach. Pero esta actividad de los individuos no se deduce de alguna «esencia» que la preside. Marx y Engels no *comienzan* su reflexión sobre la vida del hombre con la *esencia genérica,* sino con la *existencia* de individuos históricos empíricos. La pregunta es: ¿cómo lograron estos individuos organizarse socialmente para satisfacer sus necesidades y sobrevivir? Es aquí donde reaparece la noción de «materialismo», ya presentada en los *Manuscritos de París* y en *La sagrada familia.* Como decíamos antes, esta noción elude la pregunta de si los entes no humanos existen con independencia de nuestra forma de conocerlos, o si lo único que tenemos es la representación que nos hacemos de esos objetos. El materialismo de Marx y Engels es una teoría de la acción humana *(Handlungstheorie),* enfocada a dilucidar el modo en que los hombres se *apropian* de la naturaleza[16]. La naturaleza no le interesa a Marx por sí misma, sino como un momento de la praxis humana, y aquí es donde vemos la persistencia del antropocentrismo. Marx y Engels no hablan en realidad de la naturaleza como un conjunto de entes no humanos, sino solo de los entes humanos, a quienes distinguen de los animales: «Los hombres comienzan a diferenciarse de los animales cuando comienzan a producir sus medios de vida, un paso que está condicionado por su organización corpórea»[17]. Esta es una tesis muy afín al proyecto antropológico, solo que para Marx y Engels la diferencia entre el hombre y el animal *no está dada de antemano,* como decía Hegel y tras su huella Feuerbach, sino que depende del modo en que los individuos se organizan y actúan de cierta forma *sobre* la naturaleza. Marx y Engels siguen hablando del hombre como una entidad singular frente al

---

[15] *Ibid.,* p. 28.

[16] Esta idea está en el corazón mismo del «principio sensualista» presentado por Feuerbach en sus escritos de 1843 y 1844, tal como reconoce Alfred Schmidt: «Al no limitarse Marx a sustituir el "espíritu universal" hegeliano por una "materia universal", sino por la estructura óntica de las relaciones humano-sociales, este aspecto de Feuerbach debería llegar a ser importante para su materialismo». A. Schmidt, *La sensualidad emancipada,* cit., p. 69.

[17] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 21.

resto de los seres vivos, pero ahora enfocan el análisis en su *génesis histórica.* Los animales no tienen historia, solo la tienen los «individuos humanos», y en este sentido, el llamado «capítulo Feuerbach» continúa reproduciendo el teorema antropológico de la excepcionalidad humana. Solo que en lugar de comenzar con una reflexión sobre el «ser genérico» y su «diferencia ontológica» con los animales, a la manera de Feuerbach, prefieren trazar una genealogía del modo en que la sociabilidad humana es un *producto de la historia.* No es la «esencia comunitaria» del hombre la que determina el modo de reproducir su vida material, sino, al contrario, es la necesidad de supervivencia la que determina la organización social de los individuos y su «acción» *(Tat)* sobre la naturaleza externa. En este sentido, Marx y Engels afirman que es la necesidad de satisfacer sus necesidades materiales lo que explica la cooperación entre los individuos y no una misteriosa «esencia humana comunitaria» que les precede. Tal es la hipótesis del «nuevo materialismo» con el que Marx y Engels intentan proseguir, sobre nuevas bases, el proyecto antropológico de Feuerbach[18].

Desde luego que esta diferencia entre el hombre y los animales nos conduce de nuevo a la pregunta por la relación del hombre con la naturaleza. En los *Manuscritos de París* había dicho Marx que, aunque genéticamente forme parte de la naturaleza, el hombre es *algo más* que naturaleza, es un *exceso* frente a ella. Los animales no pueden liberarse del «reino de la necesidad» que pesa inexorablemente sobre ellos, no pueden crear nada, porque se limitan a reaccionar a la necesidad del mundo externo. En este sentido, la «actividad» que Marx predica del hombre tiene correspondencia directa con la «pasividad» que ve en el mundo natural. Los animales no son capaces de transformar activamente su objeto, mientras que los humanos sí pueden hacerlo porque su vida se orienta hacia el «reino de la liber-

---

[18] En este sentido, el «nuevo materialismo» del que habla Marx se halla en las antípodas de lo que hoy día entendemos con esa denominación. Parece claro que el antropocentrismo de Marx le deja atrapado en aquella posición filosófica que Quentin Meillassoux denominó el «correlacionismo», haciéndole incapaz de pensar los entes no humanos como independientes de la acción humana. El «nuevo materialismo» de hoy entiende, por el contrario, que la materia tiene una agencia relacional que no depende del hombre y que no se deja reducir a las categorías de la física clásica. D. Coole y S. Frost, *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics,* Durham, Duke University Press, 2010. Tal como hemos venido argumentando, el materialismo de Marx es incapaz de salir de los límites fijados por la antropología sensualista de Feuerbach. Por eso no puedo más que suscribir la afirmación de Manuel de Landa: «La teoría marxiana del valor era en efecto antropocéntrica: solo el trabajo humano es la fuente del valor, no las máquinas de vapor, el carbón, la organización industrial, etc.». R. Dolphijn e I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies,* Ann Arbour, University of Michigan, 2012, p. 41.

tad». ¿Acaso ha cambiado algo en *La ideología alemana*? En realidad, no mucho. A pesar de que Marx ya no trabaja con la noción de ser genérico como presupuesto, su visión de la naturaleza como un «recurso» a disposición del hombre continúa siendo la misma. Si bien dice que al comienzo de la evolución humana la naturaleza era percibida «como un poder absolutamente extraño» que amedrentaba a los hombres, con el tiempo estos aprendieron a relacionarse productivamente con ella[19]. Se rompe así la «identidad entre la naturaleza y el hombre», abriendo paso a la historia como tal, es decir, al proceso a través del cual el hombre se *produce a sí mismo.* Como puede verse, la crítica que hace Marx de la noción de *Gattungswesen* no afecta para nada lo dicho antes en los *Manuscritos.* La naturaleza sigue siendo vista como un ser mudo, pasivo, sometido a la voluntad humana. El valor que tiene la naturaleza para Marx y Engels radica en servir como «cuerpo inorgánico» de los individuos históricos, como «materia prima» que permite la reproducción de su vida material. Pero esta materialidad no es concebida como una característica ontológica del mundo, sino tan solo en oposición a la supuesta vida independiente de las «ideas».

Lo que muestran Marx y Engels es que, para entender las diferentes formas históricas que adquiere la sociabilidad humana, no es necesario recurrir al motivo hegeliano de la «evolución de la conciencia». En la mira de esta crítica están todos los «Jünghegelianer» que creen que el gran obstáculo para la emancipación del hombre son las falsas ideas, los pensamientos y los conceptos[20]. Bauer, en particular, veía la conciencia como la verdadera protagonista de la historia. En su despliegue histórico, la conciencia se irá depurando a sí misma, dejando atrás todas sus ilusiones religiosas y metafísicas. Esto también lo decía Feuerbach, si bien entendió que la conciencia es una entidad «sensible» que no puede ser separada de la *existencia* de los hombres. Con todo, Feuerbach habría quedado atrapado en una noción abstracta del hombre, razón por la cual Marx y Engels no «comienzan» su análisis apelando a las ideas, sino a las *prácticas materiales* de los individuos humanos. Por eso dicen con ironía que «el espíritu nace ya con la maldición de estar "encarcelado" en la materia»[21]. Y por eso también, queriendo avanzar más allá de Feuerbach, relacionan el nacimiento de la conciencia con el desarrollo del lenguaje, cuya función es enteramente *pragmática.* A diferencia pues de los animales, el hombre es un ser «activo» que transforma los objetos externos. Los animales no hablan, mientras

[19] *Ibid.,* p. 31.
[20] *Ibid.,* p. 20.
[21] *Ibid.,* p. 30.

que el hombre utiliza el lenguaje para resolver problemas prácticos. El lenguaje no está hecho para transmitir «pensamientos abstractos», sino para poder actuar con éxito sobre el mundo natural.

Teniendo en cuenta todo esto, ¿qué tipo de críticas dirigen Marx y Engels contra el filósofo bávaro en los diferentes manuscritos que componen el «capítulo Feuerbach»? Ninguna que no conozcamos ya desde las *Tesis.* La primera tiene que ver con la *deshistorización* del hombre. Marx y Engels son claros en que la necesidad de sobrevivir conduce a que el hombre rompa su *identificación* primaria con la naturaleza. Aunque los humanos son un producto inicial de la naturaleza, pronto comenzaron a intervenir sobre ella para modificarla en virtud de sus propias necesidades. En ese momento *termina la naturaleza y comienza la historia.* Es la actividad cooperativa entre los individuos (el trabajo) la que produce los materiales «naturales» que necesitan para sobrevivir. Materiales que son en realidad «naturaleza segunda», pues no son objetos naturales, no están ofrecidos gratuitamente por la «naturaleza externa». Son, más bien, el producto del ingenio, el trabajo y la organización social de los individuos[22]. Pues bien, esto es lo que Marx y Engels reprochan a Feuerbach, el no haber entendido que la naturaleza dejó hace mucho tiempo de ser «natural» y se convirtió en un producto de la historia, concretamente, en un *producto del comercio y la industria.* En el manuscrito *Über die Produktion des Bewußtseins [Sobre la producción de la conciencia]* dicen:

> Feuerbach habla de la visión de las ciencias naturales, menciona secretos que solo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de la ciencia natural sin la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural «pura» adquiere tanto su fin *(Zweck)* como su material solamente gracias al comercio y la industria, a la actividad sensible de los hombres. Tal es esta actividad, esta continua labor y trabajo sensible, este proceso de producción de las bases de todo nuestro mundo sensible, tal como hoy existe, que, si se interrumpiera siquiera por un año, Feuerbach se encontraría con tremendos cambios no solo en el mundo natural, sino también en todo el mundo humano, de tal modo que echaría de menos incluso su propia existencia. Sin duda queda en pie todavía la prioridad de la naturaleza exterior y el hecho de que todo esto no es aplicable al hombre originario, creado por generación es-

[22] Idea muy feuerbachiana, pues como vimos en la segunda parte del libro, el filósofo bávaro insiste en que «Solo el ser necesitado y sufriente *(notleidend)* es el ser necesario». L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie,* cit., p. 253.

> pontánea, pero esta diferencia solo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como distinto de la naturaleza. Por cierto, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en la que vive Feuerbach, no es la naturaleza que, fuera quizá de unas cuantas islas coralíferas australianas de formación reciente, no existe ya hoy en ninguna parte, ni existe tampoco, desde luego, para Feuerbach[23].

Aquí vemos reaparecer la crítica de Engels que veíamos en sus notas *Über Feuerbach,* que complementan lo dicho por Marx en las *Tesis,* en el sentido de que el filósofo bávaro asume una actitud «pasiva» y «contemplativa» frente a la naturaleza. Objeción que, según vimos, no es correcta en sentido estricto, ya que Feuerbach jamás entendió a la naturaleza como algo «en-sí» que permanece intocado por la mano y el pensamiento del hombre. Cabría más bien interpretar esta crítica a la «pasividad» de Feuerbach como un intento de sacar el proyecto antropológico del terreno de la filosofía especulativa para llevarlo hacia el terreno de la «vida concreta» de los hombres. Es un intento de «reocupación» del proyecto antropológico sobre un nuevo terreno materialista, que en todo caso permanece anclado en el mismo campo de sentido en el que opera el antropocentrismo. Lo que se le objeta a Feuerbach no es su antropología, sino el no haber sido consecuente con el «giro sensorial» de la misma, pues en lugar de llevar el análisis hacia el campo de la «existencia», de las condiciones históricas de vida que han hecho de los hombres lo que son, prefirió quedarse atornillado en el ámbito de la «teoría». Pero esta crítica no supone un abandono del proyecto antropológico. En el mismo manuscrito *Über die Produktion des Bewußsteins,* Marx y Engels afirman que «Feuerbach lleva a los materialistas "puros" la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un "objeto sensible", pero más allá de esto, solo lo ve como un "objeto sensible" y no como "actividad sensible"»[24]. A diferencia, pues, de lo dicho en las *Tesis,* no se identifica a Feuerbach con el «viejo materialismo» de los enciclopedistas franceses, sino que se reconocen sus avances teóricos sobre ellos. Pero todo se queda en eso, en avances *teóricos,* ya que Feuerbach no consiguió jamás pasar de la teoría a la praxis, de la filosofía a la política. Y en este sentido, Feuerbach permanece atrapado en la «ideología alemana», de la que *ellos,* sin embargo, habrían logrado escapar. Pero ¿en realidad lo consiguieron? Por las razones que hemos expuesto es evidente que no, puesto que hacerlo hubiera supuesto ir más allá del antropocentrismo

---

[23] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 44.
[24] *Ibid.,* p. 44.

y avanzar hacia una ontología de la *relación* entre los entes humanos, los entes naturales y los entes sociales. Pero también hubiera supuesto reconocer que la tarea del «materialismo» no es ofrecer una teoría holística de la historia y de la necesidad teleológica de la emancipación humana. Sin embargo, no es eso lo que encontramos en *La ideología alemana.*

Si revisamos el modo en que Marx y Engels conciben la evolución de la sociedad y su esperanza en la redención futura del comunismo, veremos, sin embargo, que reproducen la misma teleología histórica y la escatología mesiánica que los jóvenes hegelianos heredaron del idealismo alemán. Para analizar este problema, comencemos justo con este asunto de la evolución social. Marx y Engels siguen pensando la historia humana en términos de una «disposición teleológica», pero ya no de la naturaleza, como en Kant, sino del modo en que los individuos se organizan para generar sus condiciones materiales de vida. No es, por tanto, la «humanidad» como un todo la que evoluciona, como diría Feuerbach, sino las formas humanas de organización social. En cualquier caso, Marx sigue preso aquí de la idea hegeliana de «totalidad», pues imagina que las formas de trabajo, las tecnologías, los medios de producción, las relaciones entre las clases, etc., evolucionan coordinadamente *como si fueran un todo.* El cambio social es producto de la evolución orgánica de una totalidad llamada «organización social». No habla todavía de una «estructura económica», como en el célebre Prólogo de 1859, pero ya vemos aquí contenida la tesis de los estadios de desarrollo, que sería parte fundamental de lo que *luego* sería llamado el «materialismo histórico». Trataremos a continuación de reconstruir esta lógica con base en la información obtenida de los diferentes manuscritos que conforman el célebre «capítulo Feuerbach».

En el manuscrito *Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche,* Marx y Engels dicen que las sociedades humanas han generado su vida material con base en la cooperación entre individuos, en la que unos realizan determinadas tareas y otros realizan otras. A esta organización le llaman la «división del trabajo». Pero esta organización social atraviesa por diferentes «fases de desarrollo» *(Entwicklungsstufe).* Aunque no sea la humanidad en abstracto la que atraviesa diferentes fases en el desarrollo de su «conciencia», como decía Feuerbach, Marx y Engels afirman que son las *organizaciones* instauradas por «individuos concretos» las que han pasado por un proceso de evolución histórica. No es la conciencia la que se desarrolla de manera autónoma, sino las instituciones materiales (la familia, la tribu, el comercio, la industria, el Estado, etc.) producto de la cooperación entre individuos. Estamos, por tanto, frente a una *antropología social* que, aunque ya no tiene como sujeto a la «humanidad», sí piensa la evolución de

las instituciones sociales según un modelo teleológico que en realidad es tomado de la conciencia, conforme a lo establecido por Hegel y Feuerbach:

> Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica de modo más claro el grado hasta el cual se ha desarrollado la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple extensión cuantitativa de las ya conocidas con anterioridad (por ejemplo, la urbanización de tierras), tiene como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo. La división del trabajo dentro de una nación conduce primero a la separación del trabajo industrial y comercial respecto al trabajo agrícola y, con ello, a la separación de la ciudad y el campo y la oposición de los intereses entre ambas. Su desarrollo ulterior conduce a la separación del trabajo comercial del industrial. Al mismo tiempo, a su vez, dentro de la división del trabajo que estas diferentes ramas acarrea, se desarrollan nuevos sectores *(Branchen)* entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que estos diferentes sectores ocupan entre sí está condicionada por el modo operativo de explotar el trabajo agrícola, industrial y comercial (patriarcalismo, esclavitud, estamentos, clases). Las mismas relaciones se muestran con el desarrollo del comercio y de las relaciones entre diferentes naciones. Las diferentes fases de desarrollo *(Entwicklungsstufen)* de la división del trabajo son, a su vez, formas distintas de la propiedad. Esto quiere decir que cada etapa *(Stufe)* de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en todo lo que tiene que ver con el material, los instrumentos y el producto del trabajo[25].

No me voy a ocupar de analizar estas categorías (división del trabajo, fuerzas productivas, trabajo agrícola, industrial, comercial, etc.), puesto que el objetivo de esta sección es tan solo responder a la pregunta de cuándo dejó Marx de ser joven hegeliano. Pero es claro que aquí podemos reconocer la narrativa de un «desarrollo» que avanza por etapas *(Stufen)* y se despliega *teleológicamente.* Entre mayor sea la división del trabajo (separación entre distintas ramas de producción), mayor será también el grado de desarrollo técnico requerido para que los individuos puedan actuar sobre la naturaleza y transformarla. O dicho al revés, entre más escasas o menos desarrolladas estén las fuerzas productivas (instrumentos, materia-

---

[25] *Ibid.,* pp. 21-22.

les, competencias laborales, etc.), más simple será también la división del trabajo. Más aún: a cada etapa de desarrollo de la división del trabajo y de las fuerzas productivas corresponde también un determinado tipo de propiedad (tribal, comunal, feudal, etc.) y, como veremos luego, un determinado grado de desarrollo de la conciencia. Con lo cual tenemos un esquema evolutivo en el que no solo se desarrollan los «medios de producción», sino también las relaciones sociales entre los individuos. Con todo, hay aquí un aspecto que merece la pena destacar: aunque siga vigente el modelo teleológico de la conciencia (Fenomenología del espíritu), se produce un desplazamiento desde la conciencia hacia las instituciones sociales. Estas evolucionan con *relativa independencia* frente a los individuos humanos que las producen. Primeros esbozos, entonces, de una *ontología social,* que no conllevan, sin embargo, el abandono del proyecto antropocéntrico. No todo en la evolución social está bajo el control de la voluntad humana, pero aun así, son los hombres mismos quienes hacen su propia historia.

En efecto, Feuerbach había dicho que el proceso de evolución de la conciencia tenía una dimensión trágica, pues encarcela al hombre en el mundo de las ilusiones religiosas. Todo el proceso de evolución apunta a la superación positiva de estas alienaciones. Marx y Engels, por su parte, repudian la tesis de la «alienación» –por considerarla idealista– y prefieren utilizar otro vocabulario. Aunque hayan sido los individuos corpóreos quienes voluntariamente se relacionaron entre sí para engendrar las instituciones que les permitieron reproducir su vida material, muy pronto estas relaciones se fueron tornando cada vez más complejas, hasta el punto de adquirir una lógica de funcionamiento que *ya no es controlada por esos individuos* y que se independizan con respecto a su conciencia. En el curso del desarrollo histórico, en la medida en que se acrecienta la división social del trabajo, los individuos quedan sometidos a los estamentos y clases que esta división ha engendrado. La vida de cada individuo se hace cada vez más dependiente de la rama del trabajo en la cual se desempeña, con lo cual la asociación deja de ser voluntaria y se vuelve obligatoria. El individuo tendrá que ser cazador, pescador o agricultor, de modo que su actividad se convierte en un poder ajeno que le sojuzga. El hombre se hace esclavo de los objetos sociales, con lo cual la tragedia se hace inevitable:

> El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada que nace de la cooperación de los diferentes individuos por medio de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria sino naturalizada, no como un poder pro-

> pio y unido, sino como un poder ajeno, situado fuera de ellos, que no saben de dónde viene ni a dónde se dirige, que por tanto no pueden dominar, sino que recorre, por el contrario, una peculiar serie de fases y etapas de desarrollo independiente de la voluntad y los actos del hombre y que incluso dirige esta voluntad y estos actos[26].

Aquí puede verse cuál es la «lógica» del desarrollo histórico de las sociedades humanas presentada por Marx y Engels. Si bien todo comienza con la asociación voluntaria de individuos que dividen sus actividades para facilitar la supervivencia material, muy pronto esta división del trabajo adquiere vida propia y se convierte en una fuerza *heterónoma* con respecto a los individuos, arrebatándoles su libertad[27]. Análogamente a lo que había dicho Feuerbach con respecto a la evolución de la conciencia religiosa, la «evolución material» de la sociedad pasa necesariamente por el «extrañamiento» de los individuos con respecto a su propia actividad. Estos pierden control sobre los objetos que producen y se ven arrastrados por un proceso que se despliega *a sus espaldas.* Cada fase de este desarrollo, cada nueva «forma de intercambio» *(Verkehrsform),* constituye también una nueva forma de dominación que deberá ser «negada» por el devenir de la historia. Aunque para 1846 Marx y Engels ya no *partan* de la noción de ser genérico y hayan abandonado el término «alienación», ello no afecta de ningún modo la concepción trágica y redentorista de la historia que heredan de Feuerbach. Más allá de la voluntad de los individuos, la historia sigue un camino que le *devolverá* a esos individuos el control *inmediato* sobre su trabajo:

> Estas diferentes condiciones, que inicialmente eran condiciones puestas por la actividad propia *(Selbstbetätigung)* [de los individuos], aparecen luego como ataduras *(Fesseln)* que forman a lo largo de todo el desarrollo histórico una serie de formas de intercambio, cuyo nexo consiste en que en lugar de la forma anterior de intercambio, convertida en una traba, aparece una nueva, más a tono con las fuerzas productivas desarrolladas y con el modo progresivo de la propia manifestación de los individuos que *à son tour* se convierte de nuevo en una traba y es sustituida por otra. Y como estas condiciones corresponden

---

[26] *Ibid.,* p. 34.

[27] La misma idea la encontramos en este pasaje: «La articulación social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos […] tal como obran y desarrollan sus actividades bajo determinados límites, presupuestos y condiciones materiales que son independientes de su voluntad». *Ibid.,* p. 25.

> en cada fase al desarrollo simultáneo de las fuerzas productivas, tenemos que su historia es, al mismo tiempo, la historia de las fuerzas productivas en desarrollo heredadas por cada nueva generación y, por tanto, la historia del desarrollo de las fuerzas de los mismos individuos[28].

Muchos creen ver aquí los primeros bosquejos de una nueva «teoría científica», solo que, como hemos dicho antes, no hay suficientes indicios en este pasaje, ni en ninguno de los siete manuscritos *Feuerbach,* que nos permitan determinar esto. Con todo, el manuscrito titulado *Kommunismus. Produktion der Verkehrsform selbst [Comunismo. La producción de la forma misma de intercambio]* sí ofrece indicios de que, al menos para este momento (1845-1846), Marx creía que el devenir de la historia humana se encontraba presidido por una lógica independiente de los procesos de la conciencia: la contradicción entre las fuerzas productivas *(Produktivkräfte)* y las formas de intercambio *(Verkersform):* «Todas las colisiones de la historia tienen su origen, según nuestra concepción, en la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio»[29]. Este no es un proceso subjetivo sino objetivo, que se despliega «a espaldas» de los individuos y que evoluciona en el curso de la historia. Esta evolución, sin embargo, no se da de igual manera en todas las sociedades históricas, sino que es jalonada por la *historia de Occidente,* vista por Marx como la «consumación» *(Vollendung)* de toda la historia humana. Así como para Feuerbach el cristianismo es la «religión consumada» y solo *pasando por ella* será posible la emancipación humana (ya que todas las demás religiones corresponden a niveles «inferiores» de conciencia), también Marx y Engels dicen que el proceso histórico que llevará al comunismo pasa *necesariamente* por las contradicciones sociales observadas en la *historia europea* (el paso del feudalismo al capitalismo y de este al comunismo)[30]. Las historias locales se van

---

[28] *Ibid.,* p. 72.

[29] *Ibid.,* p. 73. Sin embargo, el intercambio de ideas entre Marx y Engels no había llegado a conclusiones definitivas en torno a este problema. Así, por ejemplo, en el manuscrito *Geschichte* no se establece una diferencia categorial entre las «relaciones de producción» y las «fuerzas productivas»: «Se sigue de esto que un determinado modo de producción *(Produktionsweise)* o fase industrial lleva consigo un determinado modo de cooperación o fase social, y que este modo de cooperación, a su vez, es una fuerza productiva *(Produktivkraft)*». *Ibid.,* p. 30.

[30] Ya lo hemos dicho, Marx piensa la evolución social en términos de *totalidad.* No hay aquí la idea de una coevolución entre diferentes elementos que se articulan entre sí, sino la idea de un «todo social» que se va transformando con el tiempo, por lo cual es posible hablar del paso de una totalidad llamada «feudalismo» a otra totalidad llamada «capitalismo» y luego al «comunismo». Esta obsesión con la totalidad, con la idea de una

entrelazando hasta formar una «historia universal» que coincide con la expansión colonial europea. Como fruto de la contradicción dialéctica entre las fuerzas productivas y las formas de intercambio, la historia se hace cada vez más universal y alcanza un punto de inflexión con el nacimiento del proletariado inglés, francés y alemán. Este proceso es visto como el requisito *necesario* para el advenimiento de una clase universal (el proletariado) y de una redención también universal:

> Cuanto más se vayan extendiendo en el curso de esta evolución los círculos particulares que influyen los unos en los otros, cuanto más vaya destruyendo la primitiva cerrazón de las diferentes nacionalidades por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía natural entre las diversas naciones, tanto más se convertirá la historia en historia universal, y así, por ejemplo, cuando se inventa una máquina en Inglaterra son afectados incontables obreros pobres *(Arbeiter außer Brot)* en la India y en China y se estremece toda la forma de existencia de estos reinos, lo cual significa que aquella invención constituye un hecho histórico-universal; también vemos cómo el azúcar y el café demuestran en el siglo XIX su significación histórico-universal [...]. De donde se desprende que esta transformación de la historia en historia universal no constituye un simple hecho abstracto de la «autoconciencia», del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho totalmente material y empíricamente comprobable[31].

La «historia universal» empieza a tomar forma durante la Edad Media europea, cuando las ciudades se empiezan a relacionar unas con otras y se crean nuevos instrumentos de trabajo. Para defender su trabajo, la emergente «burguesía» se agremia en contra de la nobleza rural y comienza a desarrollarse poco a poco, hasta convertirse en una clase que se «sustantiva» frente a los individuos que la componen. Pero el momento clave para la formación de esta «historia universal» es el «descubrimiento de América», ya que este hecho permitió a la burguesía europea (ya formada como clase) desarrollar nuevas tecnologías de navegación y extender sus redes de comercio hacia nuevas tierras. Se crea el «moderno mercado mundial», que, según Marx y Engels, permite por primera vez «que toda nación civi-

---

máquina social que contiene por entero a todas las demás máquinas sociales, se revela como una de las herencias más perdurables y perversas del marxismo hasta el presente.

[31] *Ibid.,* pp. 45-46.

lizada y todo individuo dentro de ella dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades, destruyendo el exclusivismo natural de naciones aisladas que existía hasta ahora»[32]. No importa el sufrimiento y la explotación a las que fueron sometidas las poblaciones colonizadas por Europa, pues lo que interesa a Marx y Engels es que el azúcar, el café, el algodón y otros «productos coloniales» se hayan convertido en «hechos histórico-universales», preparando de este modo la Revolución industrial que daría origen al proletariado europeo. Tenemos entonces que esta «historia universal», por más que sea concebida como un «hecho material» y no como producto de la conciencia humana, funciona en realidad como una *teodicea* que justifica los males y sacrificios que ella misma acarrea. El colonialismo europeo es justificado ya no por la «astucia de la razón», como en Hegel, sino por la «astucia de la historia». Es un «efecto secundario» *(Nebenwirkung)* en el camino hacia la superación de la miseria humana.

El punto álgido de esta escatología intramundana es el advenimiento del comunismo. Marx y Engels no están lejos de la visión mesiánica de Hess según la cual, el mundo es un lugar de oscuridad que debe ser negado y transformado *por completo.* En el manuscrito *Geschichte* se afirma, por ejemplo: «Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que supera al estado actual de las cosas […]. El proletariado solo puede existir histórico-mundialmente, lo mismo que el comunismo, y su acción solo puede estar disponible como existencia histórico-universal»[33]. Como ya había dicho Marx en *Sobre la cuestión judía,* la Revolución francesa fue parcial, benefició únicamente a individuos pertenecientes a la clase burguesa o aburguesada, pero ahora es preciso avanzar hacia una *revolución total* en la que la sociedad en su conjunto (y no solo una parte de ella) pueda ser emancipada. También se mantiene firme el diagnóstico de *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y de los *Manuscritos de París* según el cual, el proletariado, empobrecido por la Revolución industrial, es el sujeto destinado objetivamente «por la historia» para llevar a cabo esa transformación[34]. De todo lo cual se concluye que el camino hacia la emancipación de los individuos reales (ya no la «emancipación humana») se

---

[32] *Ibid.,* p. 60.

[33] *Ibid.,* p. 48.

[34] «Se entiende que la gran industria no alcanza el mismo nivel de desarrollo en cada una de las localidades de un país. Esto, sin embargo, no detiene el movimiento de clase del proletariado, ya que los proletarios engendrados por la gran industria se ponen a la cabeza de este movimiento y arrastran consigo a toda la masa, puesto que los obreros excluidos por la gran industria se ven empujados a una situación de vida todavía peor que la de los obreros de la gran industria misma». *Ibid.,* p. 61.

encuentra preparado de antemano: el incremento mundial del comercio y las redes de intercambio (valga decir, la expansión del colonialismo y el capitalismo) crean las *condiciones objetivas* para que las fuerzas productivas entren en contradicción con las formas de intercambio y el comunismo haga su aparición triunfal en el escenario de la historia. Con todo, a pesar de que estas fuerzas parecen ser concebidas con independencia de la acción humana, en todo caso hay algo que las remite de nuevo al control de los hombres: la teleología de la historia. Marx y Engels no se hallan, por tanto, tan lejanos de Kant como ellos piensan. Hay que suponer que la naturaleza tiene un plan oculto, un objetivo teleológico que nos da esperanza en que el mundo de mañana será mejor que el de hoy.

¿Qué tanto cambia la concepción del comunismo que tienen ahora Marx y Engels en relación con lo que ya veíamos en los *Manuscritos de París*? Y, sobre todo, ¿qué tanto afecta a la noción política del «comunismo» la crítica de la noción de *Gattungswesen*? Hay sin duda un cambio evidente, y es que la emergencia histórica del comunismo no es vista más como producto del «desenvolvimiento de la esencia humana», primero «enajenada» y luego «recuperada» por la revolución, pero tampoco está referida a procesos de la conciencia. Marx y Engels desechan expresiones usadas en los *Manuscritos de París* como la «recuperación del hombre» o la «autosuperación» de su esencia negada. Pero, más allá de eso, la visión que tienen del comunismo es básicamente *la misma* de 1844. Aunque ya no sea un «humanismo consumado», el comunismo sigue siendo el «parto de la historia», la negación de toda historia previa, la hora del juicio final sobre la propiedad privada. No es el «género humano» el que se emancipa, es cierto, pero la emancipación sigue siendo vista como la eliminación de toda mediación institucional y como superación *definitiva* del egoísmo y la heteronomía. Si el proceso histórico ha despojado a los individuos del control *inmediato* sobre su trabajo, ahora ese control les será *devuelto* por el comunismo. Con su advenimiento, cada individuo podrá desarrollar muchas habilidades al mismo tiempo, sin tener que especializarse. En la sociedad comunista ya no habrá individuos que se dediquen solo a ser pescadores, agricultores, artistas o intelectuales, sino que todos podrán desplegar estas habilidades sin verse obligados a escoger ninguna. ¿Por qué razón? Porque no existirá ya más la división del trabajo y tampoco la propiedad privada. El hombre comunista podrá dedicarse simultáneamente a varias actividades diferentes, que no están orientadas hacia el lucro personal. Tampoco será necesario el Estado ni ninguna otra institución mediadora. No será necesaria la división de poderes, porque todos y cada uno de los individuos tendrán el poder de manera *directa:*

> En efecto, apenas comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salir; cada uno es cazador, pescador, pastor o crítico *(kritischer Kritiker)* y debe seguir siéndolo si no quiere verse privado de los medios de vida. Mientras que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene fijado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollarse en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, haciendo posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si así me place, dedicarme a criticar sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico[35].

Queda claro que, aunque Marx y Engels hayan abandonado el presupuesto del hombre como «ser genérico» esto *no significa* la superación del proyecto antropocéntrico. Su «nuevo materialismo» no se ubica en el terreno de un campo de sentido diferente al de los jóvenes hegelianos, de modo que no hay aquí «ruptura epistémica» sino desplazamiento *al interior* de la filosofía clásica alemana, manteniendo su visión teleológica de la historia. A pesar de que para 1840 la población de Alemania se estimaba en unos 32 millones de personas y existían allí unas estructuras sociales y políticas medianamente diferenciadas, Marx y Engels sueñan con la instauración de una sociedad reconciliada en donde la heteronomía sea cosa del pasado, donde no exista más la división del trabajo y donde cada cual pueda ser dueño de todos sus deseos. Este sueño de un «hombre total», reconciliado con la naturaleza, consigo mismo y con la sociedad, es la aspiración de todo movimiento escatológico. Más allá, por tanto, de haber abandonado la tesis de que la emancipación supone la reconciliación entre la esencia y la existencia del hombre, esto no es suficiente todavía para superar el absolutismo antropológico de Feuerbach. Para 1846, Marx continúa moviéndose en ese terreno donde el proyecto antropocéntrico se cruza con la teología política. Y piensa que este proyecto es «materialista» porque ofrece una visión científica y total de la evolución humana.

Esto nos conduce de nuevo a una reflexión en torno al estatuto teórico de este «nuevo materialismo». Ya veíamos que en los *Manuscritos de París* Marx pensaba que la antropología es la base de toda futura ciencia del hombre: «La ciencia de la naturaleza será en un futuro la ciencia del hombre y esta a su vez se hallará subsumida por la ciencia de la naturaleza: no

---

[35] *Ibid.,* p. 33.

habrá más que una sola ciencia»[36]. Esta unidad metodológica se funda en que la antropología piensa al hombre y la naturaleza como fenómenos entrelazados en un mismo proceso de autoconstitución de la especie. Y en este sentido, la «ciencia del hombre» se ocupa de estudiar el desarrollo histórico de la especie *(Entwicklungsgeschichte),* es decir, que opera como una «historia natural» del hombre. Pero para 1846, una vez abandonada la noción de ser genérico como presupuesto, este proyecto de fundar una nueva ciencia del hombre se transforma en una «ciencia de la historia», supuestamente liberada de toda especulación filosófica: «Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la actividad práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres *(Entwicklungsprozess)*»[37]. La pregunta es si encontramos aquí un divorcio entre la economía y la filosofía, que en los *Manuscritos de París* aparecían como disciplinas hermanadas en un objetivo común. ¿La crítica del concepto de ser genérico conlleva *también* el paso hacia una visión «científica» de la historia? Muy a pesar de Marx y de los marxistas, la respuesta es «no». El antropocentrismo no queda suprimido en los fragmentos que componen *La ideología alemana,* porque sin él sería imposible hablar de una «Entwicklungeschichte» conducente a la «emancipación humana», pero tampoco sería posible construir una teoría de los «grados de desarrollo» en el modo en que lo presentan Marx y Engels. El manuscrito *Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche* incluye un intrigante pasaje:

> La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, su medio de existencia. En su lugar puede aparecer, a lo sumo, un compendio *(Zusammenfassung)* de los resultados más generales, que puede ser abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones, separadas de la historia real, carecen por sí mismas de todo valor. Solo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie *(Reihenfolge)* de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un esquema sobre el cual puedan apoyarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se considera la ordenación del material [histórico] en la exposición real de las cosas, sea el de una época pasada o del presente[38].

---

[36] *Ibid.,* pp. 543-544.
[37] *Ibid.,* p. 27.
[38] *Ibid.*

Este pasaje muestra que Marx y Engels no están abandonando del todo la filosofía, sino tan solo la «filosofía independiente», es decir, aquella que prescinde de toda consideración *empírica.* Feuerbach mostró el camino con el «giro sensualista» de su antropología. Sin embargo, una vez dejada atrás la categoría de *Gattungswesen,* parece claro que la filosofía ya no tiene el mismo estatuto que aún conservaba en los *Manuscritos* de 1844. Ahora ocupará un lugar *subordinado* a la observación empírica y a la consideración del material histórico. Con todo, seguirá siendo necesaria para emprender la tarea de «ordenar» ese material, es decir, de *reconstruir teleológicamente* «la sucesión de sus diferentes estratos». Solo con la ayuda de la filosofía será posible afirmar que la historia se hace «más universal» en la medida en que las fuerzas productivas y las formas de organización social se relacionan de forma cada vez más compleja. Hay, por tanto, una premisa típica de la filosofía clásica alemana que Marx y Engels no abandonan ni pueden abandonar en este momento: la hipótesis de que la historia humana es un *proceso teleológico.* Es una premisa que, según hemos visto, se halla en el corazón mismo de la filosofía de Kant y Hegel, pero también de Feuerbach. La tarea de la filosofía, comprendida antropológicamente, sería mostrar que los individuos humanos viven en condiciones que no son directamente asequibles a su experiencia, ya que se desarrollan «a sus espaldas». Estos individuos, dicen Marx y Engels, «desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales que son independientes de su voluntad»[39]. Será, por tanto, tarea de la filosofía señalar cuáles son esos límites, premisas y condiciones que los individuos históricos no pueden captar porque su «lógica» se les escapa. Será cuestión, por tanto, de «traer a la conciencia» esa lógica invisible para que los humanos puedan retomar el control absoluto de sus vidas. Tal será la tarea de lo que Marx y Engels entienden por una «ciencia de la historia».

Conforme a lo que hemos venido argumentando, esta «ciencia de la historia» de la que hablan Marx y Engels no es otra cosa que una *filosofía de la historia,* semejante a la que ya Moses Hess había movilizado a finales de la década de 1830. Más allá de que esa filosofía no tenga un estatuto propio, independiente de la ciencia, se sigue comportando como una narrativa escatológica, es decir, como una «historia de la salvación», según veíamos en la primera parte del libro de la mano de Löwith. Aunque no sea la humanidad en abstracto la que evoluciona, la *estructura teleológica* del proyecto antropológico se mantiene. Esquema evolutivo que puede ser entendido como la transposición de la evolución de la conciencia religiosa,

---

[39] *Ibid.,* p. 25.

teorizada por Feuerbach, hacia el terreno de la evolución de la sociedad. Con lo cual surge la pregunta de si la teoría de la evolución social presentada por Marx y Engels no hace exactamente *lo mismo* que critica a Feuerbach, a saber, elaborar una *metafísica de lo humano* que sirve para organizar el material empírico con el que trabaja. En realidad, lo que *hacen* Marx y Engels es una *refuncionalización* del proyecto antropocéntrico, al que insisten en llamar «materialista». El «materialismo histórico» es entonces una teoría holística que pretende explicar las leyes que gobiernan la necesidad de la historia e iluminar el camino hacia la emancipación de la especie humana. Esto es lo que Marx llamaba la «ciencia del hombre» en los *Manuscritos económico-filosóficos* y la «ciencia de la historia» en *La ideología alemana.* Es además una teoría que remite la vida en el planeta a la praxis humana, presuponiendo de entrada la superioridad de los entes humanos sobre los entes no humanos. Razón por la cual hemos argumentado que, por lo menos hasta 1846, Marx no consigue salir de la órbita antropocéntrica heredada del proyecto de Feuerbach, aún después de hacer sometido a crítica la noción del hombre como «ser genérico».

XXIII. FINAL. MARX, STIRNER Y EL PROBLEMA DE LAS IDEOLOGÍAS

En nuestro análisis de *La ideología alemana* hemos dicho que, antes que una teoría «científica» de la historia, Marx y Engels están presentando una filosofía de la historia que se mueve siguiendo los dos lineamientos que ya hemos detectado en los textos de otros jóvenes hegelianos. El primero es el de la *escatología mesiánica,* que presenta el devenir humano como siguiendo un camino evolutivo que conduce desde la alienación hacia la emancipación; el segundo es el del *antropocentrismo,* que presenta a la naturaleza entera como sirviendo exclusivamente los propósitos de la vida humana sobre el planeta. Y hemos dicho que, conforme a dos bases teóricas, y teniendo en cuenta el carácter fragmentario de *La ideología alemana,* no tenemos razones sólidas para afirmar que nuestro joven filósofo haya encontrado el camino hacia un materialismo realista, por lo menos hasta 1846. Pero si esto es así, ¿qué ocurre entonces con la «teoría de las ideologías» que Marx y Engels presentan en estos manuscritos? ¿No podría el «materialismo» definirse a contraluz frente al «idealismo», como han insistido siempre los marxistas? Quisiera finalizar el libro con una breve consideración de este problema.

En *La ideología alemana* Marx y Engels insisten en su crítica a los llamados «ideólogos alemanes» (Feuerbach y Bauer), para quienes el cambio del mundo depende de los cambios de la conciencia. Como buenos discípulos de Hegel, estos dos filósofos han creído que las ideas, las representaciones, las teorías, en fin, todos los «productos de la conciencia», son los verdaderos agentes de la historia. A contrapelo de esto, Marx y Engels dicen que estos productos de la conciencia no tienen una historia propia, sino remiten a las condiciones materiales de reproducción de la vida humana, que constituyen el verdadero motor de la historia. Separadas de los «modos de producción», esas formas de conciencia no son más que abstracciones y quimeras que carecen de todo valor. Careciendo entonces de historia independiente, las «ideologías» no son más que un reflejo de la vida real de los hombres, por lo que, según se dice en *La ideología alemana,* «el espíritu *(der Geist)* trae consigo desde el comienzo la maldición de estar atrapado

en la materia»[1]. La conciencia sería, ya desde siempre, un *producto social.* ¿Podemos decir que hay aquí una «teoría materialista de las ideologías» como suponen todavía muchos marxistas? Diría que no, básicamente por dos razones. La primera, porque Marx y Engels tienen la pretensión de fundar su teoría de las ideologías en una «ciencia de la historia» que, según vimos, nada tiene de científica. El «materialismo» de Marx y Engels remite a una filosofía de la historia que propone una visión holística de la historia, pero el materialismo no puede fundarse en una teoría de este tipo, ya que la realidad no es una totalidad clausurada[2]. La segunda, porque la tesis de que la ciencia (la ciencia natural, la ciencia de la historia o la ciencia económica) puede fundar hechos valorativos, incurre en lo que los filósofos han denominado la «falacia naturalista»[3]. Marx y Engels piensan que están en el camino de fundar una «ciencia materialista» que pueda explicar no solo la realidad histórica en su totalidad, sino que también nos pueda explicar qué cosas debemos hacer en términos sociales y políticos. Creencia que nada tiene que ver en realidad con la ciencia, sino con el *cientificismo,* fenómeno muy típico del siglo XIX. Desde entonces, los marxistas no han hecho más que repetir esta creencia expresada por Marx y Engels en *La ideología alemana:* que el materialismo es una *teoría científica del todo* que se opone en bloque a otro conjunto cerrado llamado el «idealismo».

Algo similar podríamos decir de la tesis de Marx y Engels según la cual, «las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes de cada época, esto es, la clase que tiene el poder material de la sociedad es la clase que tiene al mismo tiempo el poder espiritual»[4]. Sobre esta base teórica, ¿es posible construir una «teoría materialista» de la historia? Tampoco lo creo, porque lo que tenemos aquí es una forma de *determinismo social* que niega el descubrimiento básico del materialismo, a saber, que lo

---

[1] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 30.

[2] Esto lo ha mostrado bien Slavoj Žižek, para quien la realidad no puede ser vista como un todo cerrado, ya que contiene siempre un punto ciego que se nos escapa y del que nosotros mismos formamos parte. Sin reconocer la necesidad de esta grieta, sin reconocer que el antropocentrismo es una ilusión, es imposible ser materialista. Cfr. S. Žižek, *The Parallax View,* Londres, The MIT Press, 2006 [ed. cast.: *Visión de paralaje,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

[3] Siguiendo en este punto a Markus Gabriel diríamos que el «mundo histórico», como tal, *no existe;* es decir, que no hay un campo de sentido llamado la «Historia» que contenga todos los demás campos de sentido, incluidos los campos «ideales» de sentido. Derivar los hechos espirituales de algo así llamado la «Historia» y atribuir a esta el calificativo de «material», es una falacia naturalista.

[4] *Ibid.,* p. 46.

único necesario de la realidad (natural o social) es su contingencia[5]. De modo que tanto la creencia de que la historia puede ser representada como un «todo», como la afirmación de que esa totalidad viene animada por un movimiento dialéctico, no pueden ser consideradas como bases teóricas para una visión materialista de la historia. Más bien, como hemos mostrado en las secciones anteriores, hasta 1845 Marx se movía en el ámbito del *sensualismo* de Feuerbach (que no era un materialismo), pero ni aun cuando se dio cuenta de que la noción de *Gattungswesen* era un obstáculo para su proyecto político, consiguió avanzar hacia una teoría materialista que fuera más allá del teleologismo y el antropocentrismo.

Pero si no podemos decir que Marx y Engels «fundaron» el materialismo histórico en *La ideología alemana* ni crearon una «teoría científica de las ideologías», ¿cómo entender su pretensión de haber «superado» el idealismo de los jóvenes hegelianos? Quizá debamos reconsiderar la polémica entablada por Stirner en contra de Marx y la respuesta de este para entender mejor el problema. En el capítulo cinco de *Espectros de Marx,* Derrida propone una comparación entre Marx y Stirner. Dice que la crítica que aquel escribe contra el libro de Stirner en *La ideología alemana,* revela un cierto «nerviosismo» expresado en la ironía y el sarcasmo que marcan los comentarios al libro. Larguísimos pasajes en donde Marx, lejos de dialogar con la propuesta de Stirner, se dedica a destruirlo con una saña inocultable. ¿A qué se debe esta reacción alérgica? Según Derrida, a que ambos entablan una competencia filosófica para saber cuál de los dos ha logrado finalmente superar la teología: «En la disputa política que Marx pretende entablar contra Stirner, esas voces parecen hacerse eco las unas a las otras. Si hubiese un conciliábulo para iniciados, se constituiría en torno a la cuestión de saber quién se cargará mejor al espectro, con qué ritmo, según qué rodeos y qué estratagemas»[6]. Se trata de una sugerencia interesante: Marx debe ser convocado, junto con Bauer, Feuerbach y Stirner, al mismo «Concilio de Leipzig» en el que él había ubicado a los «Padres de la Iglesia» joven-hegeliana. San Marx debe sentarse en el recinto sagrado, junto con San Bruno, San Ludwig y San Max. ¿Por qué razón? Ya lo hemos argumentado: Marx arrastra consigo un antropocentrismo teológico que se resiste ferozmente a reconocer, pero que Stirner se encarga de reprocharle.

En la tercer parte del libro vimos que Stirner desarrolló una teoría de los espectros, aquellas «ideas fijas» que aterrorizan al hombre desde tiem-

---

[5] Tal como afirma el filósofo francés Quentin Mellaissoux, cuyas tesis no podré discutir en este lugar. Cfr. Q. Meillassoux, *After Finitude,* cit.

[6] J. Derrida, *Espectros de Marx,* cit., p. 149.

pos antiguos[7]. La estrategia de Marx en el larguísimo manuscrito «III. San Max»[8] es descreditar a Stirner, buscando colocarle en el campo de los «idealistas hegelianos», para luego acusarle de *oscurantismo*[9]. Ya vimos que el intento marxiano de hegelianizar a Stirner es equivocado, puesto que este rompe con cualquier tipo de dialéctica histórica. Pero Marx insiste en que Stirner no tiene absolutamente ningún mérito, que es tan solo un escudero plebeyo de Hegel y se burla de él llamándole «San Sancho»[10]. Según Derrida, esta burla sarcástica oculta algo: Marx sabe perfectamente que ha sido Stirner, antes que él, quien ha levantado una crítica radical de las ideologías. Pero lo que más le inquieta es que su propia obra es tenida por Stirner como ideológica. Ya vimos también cómo el socialismo es visto por Stirner como formando parte del «liberalismo social», aquella ideología moderna tributaria de los antiguos espectros. La retórica socialista de la indigencia y desposesión del proletariado, repetida profusamente por Marx en sus textos de Kreuznach, es para Stirner una cortina de humo para ocultar la herencia teológica que arrastra consigo. Al tratar, por tanto, de acusar a Stirner de seguir moviéndose en el horizonte teológico de Hegel, Marx busca evadir por todos los medios esta crítica. Su estrategia es señalar al otro para evitar ser señalado por este. Quiere traer a Stirner hacia el recién erigido castillo del materialismo, para desde ahí lanzar sobre él sus flechas mortíferas. Utilizando la batería conceptual de la economía política, Marx quiere mostrar que no es él sino su adversario quien deambula sin rumbo alguno por el mundo de los espíritus. El «Único» del que habla Stirner es tan solo una abstracción, un fantasma desligado de las relaciones histórico-sociales que lo producen:

> El punto de vista sobre el que uno se da por satisfecho con estas historias de espíritus, es un punto de vista religioso, porque uno se tranquiliza concibiendo la religión como *causa sui* (también la «autoconciencia» y «el hombre» son religiosos) en lugar de explicarla según sus

---

[7] No voy a seguir aquí la distinción analítica que hace Derrida entre el «espectro» y el «fantasma».

[8] El «capítulo» que hoy leemos en *La ideología alemana* con el título «San Max» se compone en realidad de tres manuscritos diferentes reunidos en un solo texto de casi 400 páginas. Cfr. T. Carver y D. Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»,* cit.

[9] Comenta Derrida: «En nombre de las Luces de la Razón, se alza uno entonces a fin de condenar el oscurantismo». J. Derrida, *Espectros de Marx,* cit., p. 155.

[10] «La propio y único de la actitud stirneriana ante la historia radica en que el egoísta se convierte en un torpe *(unbeholfenen)* copista de Hegel». K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 153.

> determinaciones empíricas y demostrar que ciertas condiciones industriales y comerciales se hallan unidas necesariamente con una determinada forma de sociedad y, por tanto, una determinada forma de Estado y de conciencia religiosa. Si Stirner se hubiera fijado bien en la historia real de la Edad Media [...] se habría dado cuenta de que el cristianismo no tiene historia alguna y que las distintas formas en que fue concebido en diferentes épocas no son «autodeterminaciones» o «desarrollos» del «espíritu religioso», sino que eran impulsadas por causas enteramente empíricas sustraídas al espíritu religioso[11].

Como vimos antes, Marx y Engels pretenden haber superado el «idealismo alemán» de los jóvenes hegelianos, incluyendo a Feuerbach, porque su concepción del hombre se funda en las leyes empíricas de la historia y ya no en las leyes del pensamiento. En este sentido distinguen entre la «realidad social» y la «ideología», diciendo que esta no tiene historia por sí misma, separada de las relaciones socioeconómicas que las producen en un determinado momento. Las ideologías son como «fantasmas» que seducen a los humanos y los sustraen de la realidad social en que viven, sumiéndoles en un mundo de ilusión. En contra de los «ideólogos alemanes» (los jóvenes hegelianos), Marx y Engels decían que el cambio del mundo no depende del cambio de nuestras *ideas* sobre el mundo, pues esto equivale a *interpretar de otro modo* lo existente, como bien lo estableció la famosa *tesis once.* Pero ya no se trata de cambiar nuestras ideas sobre el mundo sino de transformarlo, por lo cual es necesario entender que los «espectros» de los que habla Stirner no se marcharán si antes no cambiamos las *condiciones materiales* que les han dado vida. No es cierto, por tanto, que los fantasmas ideológicos se han enseñoreado de los hombres desde la Antigüedad hasta el presente y que tan solo el poder del Único podrá espantarlos. Stirner nada sabe de la vida real de los humanos, pues si tuviera una mínima noción de economía política, entendería que fue con la separación del trabajo físico e intelectual que apareció la ilusión de que las ideas tienen un desarrollo autónomo. Pero aquí está el «Doktor Marx» con su teoría materialista para ilustrar «científicamente» al ingenuo maestro de escuela. Le muestra que tales «ideas fijas» son en realidad las ideas de la clase dominante en una determinada época histórica. Le dice que las clases dominadas adoptarán como propias las ideas que producen los «ideólogos» de la clase dominante y asumirán, por tanto, su condición dominada con resignación. Es decir, que los ideólogos de la clase dominante –como el propio

---

[11] *Ibid.,* p. 137.

Stirner– no solo crean la ilusión que esta clase se hace de sí misma, sino también, al mismo tiempo, la ilusión que la clase dominada tiene de sí[12].

Ahora bien, Marx tiene razón al mostrar que la vida social de los humanos no obedece a las leyes del pensamiento, dando con ello un paso más allá de Feuerbach y los jóvenes hegelianos. Pero también va más allá del individualismo de Stirner, quien ignora los condicionamientos materiales que acompañan el surgimiento de las ideas y no logra ofrecer una explicación *histórica* del problema de las ideologías. Al igual que el Quijote, que veía soldados en los molinos de viento, Stirner lucha contra fantasmas, contra seres producto de su imaginación. Y en este sentido parece deslizarse hacia el terreno de la historia abstracta, basada solo en la psicología, como si las ideas dominantes de una época pudieran ser explicadas con base en el «temple» de los individuos. Con todo, y como ya he señalado, Marx piensa erróneamente que una teoría materialista de la historia es capaz de explicar el modo en que funcionan los hechos espirituales. Y es aquí donde la crítica de Stirner adquiere valor. En lugar de explicar la dominación por factores externos al individuo (las leyes que mueven los «modos de producción» a lo largo de la historia), ¿no podríamos pensar que esa dominación es *consentida*? ¿Acaso la *fascinación* que ejercen las «ideas fijas» sobre el sujeto depende solamente de factores sociales objetivos?[13]. ¿O será, más bien, que las ideologías son un escudo para protegernos del absolutismo de la realidad? Regresamos al problema de la «servidumbre voluntaria», que ya mencionamos en la tercer parte. Decíamos allí, remitiéndonos al libro de Saul Newman, que para Stirner el poder de las ideologías no radica en que ellas se impongan *sobre* los sujetos, sino en la seducción que ejercen sobre ellos para despertar su consentimiento voluntario. Stirner

[12] Marx no ahorra esfuerzos para identificar a Stirner como un filósofo «pequeño-burgués», incluso como un insignificante «maestro de escuela» que escribe folletines para el consumo de la clase social dominante (por lo cual le llama *Jacques le bonhomme*).

[13] Como bien lo señala Valerio D'Angelo, Stirner desplaza el objeto de análisis desde las condiciones objetivas de dominación hacia la necesidad subjetiva de la obediencia. Cfr. V. D'Angelo, «"San Max" releído. Una defensa de Stirner contra Marx», en *Revista Internacional de Pensamiento Político* 13 (2018), p. 242. Quisiera añadir que esta «necesidad subjetiva de la obediencia» debe ser entendida en estrictos términos *materialistas,* tal como lo hizo Althusser e incluso el propio Foucault. Althusser mostró que la ideología no es algo «mental», sino que tiene que ver con los *hábitos corporales* a través de los cuales se estructura la vida cotidiana. La crítica de la ideología no pasa entonces por el intento de expulsar los «fantasmas» que engañan a los hombres, sino por una genealogía del modo en que el cuerpo es objetivamente adiestrado para «obedecer» a ciertos patrones y ritmos de existencia. L. Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», en *La filosofía como arma de la revolución,* México, Siglo XXI, 1997, pp. 102-151.

no les otorga a los fantasmas una existencia autónoma, pues sabe que, sin la *obediencia* prestada a las ideologías, estas carecerían de poder alguno. La pregunta de Stirner es la siguiente: ¿por qué razón obedecemos?[14]. Marx descarta de entrada la tesis de que las ideologías protegen al sujeto de la angustia frente a una realidad que lo desborda y prefiere domesticar el absolutismo de la realidad con base en una explicación teleológica y antropológica de la historia. Si la realidad se nos impone, esto no se debe a lo inconmensurable de la realidad misma, sino al hecho de que unas clases sociales han ejercido dominio histórico sobre otras. En el manuscrito *Feuerbach* dice que los individuos que carecen de los medios de producción adoptan frente a las ideas dominantes «una actitud pasiva y receptiva»[15] y agrega que los individuos de las clases dominantes tampoco ejercen control absoluto sobre las fuerzas productivas, ya que estas son movidas por una dinámica histórica que transcurre *por detrás de sus espaldas*[16]. Es decir, que esos individuos, cuya «existencia» Marx quiso rescatar del antropoteísmo de Feuerbach, no se encuentran ahora determinados por su «esencia», sino por la «clase» a la que pertenecen:

> Los individuos particulares solo forman una clase en cuanto deben librar una lucha común contra otra clase; unos con otros se enfrentan hostilmente en el terreno de la competencia. De otra parte, la clase se independiza *(verselbsttändigt)* en contra de los individuos, de modo que estos se encuentran con que sus condiciones de vida están ya predestinadas. Se ven subsumidos por ella, pues la clase les asigna su posición en la vida y con ello la trayectoria de su desarrollo personal[17].

Marx se opone a la teoría de Stirner según la cual, el «Único» está en la capacidad de tener el control absoluto sobre las circunstancias de su vida[18]. El problema es que Marx continúa aferrándose a lo que constituye

[14] Pregunta ampliamente abordada por la filosofía política del siglo XX, desde Althusser hasta Butler, pasando por Žižek y Laclau. Para una discusión sobre este asunto, véase S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto,* cit.

[15] K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 47.

[16] Marx piensa que, aunque sean los individuos corpóreos quienes se relacionan entre sí para asegurar la reproducción de su vida material, muy pronto estas relaciones se van tornando cada vez más complejas, hasta el punto de adquirir una lógica de funcionamiento que ya no es controlada por esos individuos. *Ibid.,* p. 25.

[17] *Ibid.,* p. 54.

[18] Una y otra vez, Marx repite los argumentos que había presentado en su artículo *Zur Judenfrage* de 1844 (la distinción entre el *bourgeois* y el *citoyen*). Argumentos que, según vimos, estaban fundados todavía en la noción de ser genérico desarrollada por

una de las tesis básicas del antropocentrismo feuerbachiano: para que la voluntad humana recupere control sobre la realidad social que la desborda, esa voluntad tiene primero que «alienarse». Solo que, para el Marx de 1846, esta alienación es pensada en términos de «clase». Pero ¿no es esto justo lo que Stirner denunciaba como «fantasma»? ¿Para qué tanto esfuerzo en deshacerse de la noción de *Gattungswesen,* si ahora la clase aparece como *sustituto* de la «esencia» feuerbachiana? ¿Para qué abandonar el concepto de alienación, si en todo caso el individuo queda «enajenado» en la clase? ¿No supone esto, sospecha Stirner, un compromiso soterrado con el proyecto antropoteológico? Marx, sin embargo, pareciera ser sordo a estas críticas y opta por colocarse en el lado opuesto. Para contradecir la idea de que el «Único» es capaz de recuperar todo el poder sobre su vida, afirma que los individuos solamente pueden ejercer algún control sobre ella cuando las «condiciones objetivas» así lo permitan, es decir, cuando un «modo de producción» entre en crisis y abra el camino para la emergencia de otro nuevo. En el manuscrito «III. San Max» repite una y otra vez lo mismo (el individuo está enajenado en la objetividad de la clase), como si Stirner no estuviera mostrándole, como en un espejo, el reflejo de su herencia teológica[19].

Aunque el heroísmo del Único y su «estética de la existencia» sea un asunto criticable en Stirner, quizá debamos verlo como un filósofo que, a contrapelo de Marx, entiende que no es posible «salir de la ideología» tan solo por medios políticos y económicos, porque hay algo en la psicología del hombre que le lleva a *reverenciar lo sagrado*[20]. Es el sentimiento de im-

---

Feuerbach. Incluso le pide a Stirner que revise el modo en que las ilusiones en torno a los derechos individuales fueron puestas de manifiesto en los artículos publicados en los *Deutsch-Französiche Jahrbücher. Ibid.,* p. 181.

[19] «Si Sancho hubiese comprendido el hecho de que, dentro de ciertos modos de producción, que naturalmente no dependen de la voluntad, hay poderes prácticos ajenos, independientes no solo de los individuos aislados, sino incluso de la colectividad de estos y que se imponen a los hombres, le sería por demás indiferente que este hecho se representara religiosamente o a través de la imaginación del egoísta que lo retuerce en el sentido de que no concibe nada por encima de sí mismo. Sancho descendería inmediatamente del reino de la especulación a la realidad, del mundo de lo que los hombres se imaginan al mundo de lo que en realidad son, de lo que ellos se imaginan sobre su modo de comportarse, al de cómo tienen necesariamente que comportarse en determinadas circunstancias». *Ibid.,* p. 228.

[20] Valerio D'Angelo establece una relación muy interesante entre el terror que generan los fantasmas de Stirner y el tema de lo «numinoso» desarrollado por Rudolf Otto. Cfr. V. D'Angelo, «"San Max" releído», cit., p. 245. Quizá pueda irse más allá y afirmar que el terror arcaico de lo numinoso guarda relación con el «absolutismo de la realidad» del que habla Blumenberg.

potencia frente a la contingencia del mundo material[21]. Es el terror frente al «absolutismo de la realidad». Pero Marx no quiere saber nada de esto. Cree que el materialismo es una teoría que *expulsa la contingencia* y capta «científicamente» la necesidad de lo real. Cree también que el hombre puede superar este sentimiento de impotencia frente al mundo mediante el cambio político de las «condiciones externas» al sujeto. Pero ¿acaso –sospecha Stirner– se puede combatir el poder de un espíritu con el poder de otro? De ser así, entonces no estaríamos hablando de una revolución política como la que anuncia Marx, sino de un *cambio de creencias,* es decir, de una «insurrección teológica»[22]. En lugar de servir al Dios cristiano, los socialistas adoran al Hombre moderno, creyendo que este tiene el poder de saltar por encima de sí mismo. El antropocentrismo sería entonces la continuación «secular» de la vieja teología. Las revoluciones modernas tan solo colocan un nuevo amo en el lugar del viejo, de modo que todas ellas son una *restauración*[23]. Las viejas figuras juegan en un nuevo tablero. El socialismo erige su escatología revolucionaria sobre la idea de progreso, que en realidad es una secularización antropológica de la teología cristiana. Marx y los jóvenes hegelianos pensaron que de repente seríamos capaces de deshacernos del pasado y cambiar a voluntad los antiguos mecanismos de dominación. Pero en verdad, la Modernidad no ha *secularizado* al mundo, como creían, sino que ha *cambiado la función de lo sagrado.* Aquí, me parece, está la clave para entender las críticas indirectas de Stirner a Marx.

Me encuentro en el punto a donde quería llegar. Con sus críticas a los jóvenes hegelianos, Stirner muestra que hay mecanismos de dominación que se pueden *deconstruir,* pero que no se pueden *superar* por medio de algún movimiento dialéctico que coloque al hombre en una posición de con-

---

[21] «¡Qué tan poco puede conquistar el hombre! Él debe dejar al sol seguir su curso, al mar levantar sus olas, a las montañas elevarse al cielo. De este modo permanece sin fuerzas ante lo inconquistable. ¿Puede acaso defenderse de la impresión de que frente a este mundo gigantesco se halla impotente *(Ohnmächtig)*?». M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* cit., p. 102.

[22] *Ibid.,* p. 38.

[23] «La revolución no se dirige contra el orden establecido, sino contra un determinado orden establecido. Suprime a este Señor *(Herrscher)* en particular, no al Señor en general […]. Hasta el día de hoy el principio de la revolución permanece siempre el mismo: solo se lucha contra este o aquel orden, es decir, que se trata de un movimiento reformatorio. Cuanto más se mejoren las cosas, más se conserva el progreso realizado. Una y otra vez se coloca a un nuevo señor en el lugar del viejo, de modo que la abolición es solo una reconstrucción. Permanece siempre la diferencia entre el antiguo y el nuevo filisteo». *Ibid.,* pp. 119-120.

trol absoluto sobre el mundo. Hay fantasmas antiguos que nos acechan y nos *constituyen* en aquello que hoy somos. Con lo cual diríamos: el absolutismo teológico premoderno no fue «superado» por la Modernidad, sino que su función fue «reocupada» por un nuevo absolutismo, esta vez no teológico sino antropológico. Marx creía, por el contrario, siguiendo en este punto a Feuerbach, que la Modernidad conlleva de suyo la superación definitiva de la teología. Lo que queda son «residuos» insertados en la conciencia religiosa que muy pronto serán barridos con el advenimiento del comunismo. Bastará con modificar las condiciones materiales de vida para que tales ideologías teológicas caigan como un castillo de naipes. Marx sabía, es verdad, que hay límites estructurales que no se pueden modificar a voluntad porque operan «a nuestras espaldas», pero confiaba en que pronto llegaría el *Kairos,* el momento oportuno para intervenir políticamente sobre ellos y avanzar hacia la «emancipación humana». Pero ¿en qué se fundaba ese optimismo? Justo en uno de aquellos fantasmas denunciados por Stirner: la creencia de que el «Hombre» es creador de sí mismo *(causa sui),* de que es un poder absoluto que, tarde o temprano, creará en este mundo el reino de la libertad. De modo que, aun reconociendo la influencia considerable del absolutismo, Marx creyó posible dejar atrás todas las jerarquías sociales, superar la religión, eliminar la división de trabajo y derrotar el egoísmo.

¿En dónde queda entonces el «materialismo histórico» de Marx? Hemos argumentado que hasta 1846 no es posible detectar una «teoría» madura sobre ello, pero en los fragmentos que componen *La ideología alemana* podemos apreciar al menos dos cosas. En primer lugar, Marx entiende que existen vastas zonas del mundo social y desde luego del mundo natural, que se sustraen a nuestro control. Así, por ejemplo, los modos de producción no son transformables a voluntad, ya que poseen una lógica que se despliega históricamente y se desenvuelve «a nuestras espaldas». Además, hay dinámicas de la vida social que funcionan con ciertos automatismos (empezando por la labor de las máquinas y siguiendo con la organización industrial), que incluso establecen relaciones entre sí que se sustraen a nuestro control. Hay algo de inenmendable incluso en la vida social. Pero, en segundo lugar, y en contraste con esto, el antropocentrismo heredado de Feuerbach le llevó a plantear que todas esas lógicas históricas son enmendables políticamente y pueden ser colocadas a nuestro servicio. Creía que la historia se mueve bajo una necesidad teleológica que terminará por reposicionar al hombre en el centro del universo, justo allí donde lo había colocado el viejo Kant. El «materialismo» de Marx, por tanto, no consigue ir más allá del principio antrópico bajo el que se movieron todos los demás

jóvenes hegelianos. Ya lo veía bien Stirner: frente al absolutismo de la realidad, Marx reacciona como lo haría cualquier otro teólogo, pues el antropocentrismo moderno no es otra cosa que una refuncionalización de la teología premoderna. De este modo, aunque es cierto que Marx avanza más allá de Feuerbach y los jóvenes hegelianos al *esbozar* una ontología social en la que las dinámicas de la historia no remiten del todo a la conciencia humana, reintroduce la figura del hombre emancipado que pone todas las cosas en orden a través del conocimiento. Basta con tener el «conocimiento adecuado» sobre el sentido último de la historia de la humanidad (clara herencia kantiana), para que todos los fantasmas teológicos salgan despavoridos. El mundo tendrá que obedecer a los imperativos de nuestro conocimiento.

Ahora bien, ¿es posible retomar hoy el proyecto truncado del materialismo histórico allí donde Marx lo dejó? No me refiero, desde luego, a «dejar atrás» el horizonte de la teología, como quisieron los jóvenes hegelianos, sino a convivir de mejor manera con el absolutismo de la realidad que se cierne sobre nosotros. Lo mencioné ya en la Introducción a este libro: la pandemia del coronavirus nos ha lanzado hacia una situación en la que tendremos que aprender a vivir en la adversidad y afrontarla con medios políticos, en lugar de fomentar una huida hacia el futuro. Si la Modernidad persiguió el sueño imposible de romper amarras con el pasado milenario de la humanidad, eliminando para siempre sus fantasmas arcaicos, hoy sabemos que la realidad se muestra indiferente ante ello y que el sueño antropológico de la «izquierda filosófica» desembocó en pesadilla. En este punto, Stirner fue sin duda más clarividente que Marx[24]. Necesitamos empezar a remover al «Hombre» del centro del universo y entender que la realidad no depende siempre de nosotros, lo cual significa que debemos pensar un *materialismo no antropocéntrico* asentado sobre bases ontológicas. Marx y los jóvenes hegelianos entendieron el mundo desde un horizonte que le otorgaba al ser humano el poder casi divino de dominar sobre la naturaleza, y a la Europa moderna el poder de dominar sobre el resto de los humanos. Pero ese horizonte se ha desvanecido por completo. Hoy sabemos que el «nuevo régimen climático» en el que nos encontramos requiere pensar de otro modo las relaciones entre los entes humanos

---

[24] Por lo menos en sus críticas al absolutismo teológico, pues en última instancia, Stirner pudiera ser visto como el precursor impensado del *absolutismo del individuo* creado por el capitalismo neoliberal durante la segunda mitad del siglo XX. Sobre este tema véase J. L. Villacañas, *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo,* Madrid, Ned, 2019.

y los no humanos, en lugar de seguir colocando al «Hombre» en el centro absoluto de nuestras preocupaciones. Es necesario, por ello, ir más allá de la «revolución copernicana» y avanzar hacia una visión no antropocéntrica y transmoderna que sirva de ayuda para enfrentar los desafíos globales que tenemos por delante[25]. Los cual significa trabajar en una concepción republicana que no se funde en el teorema de la excepcionalidad humana, con todas sus connotaciones eurocéntricas, sino que tome como punto de partida la interculturalidad y la interacción del hombre con todos los seres vivos del planeta, todo ello desde una visión materialista y emancipatoria. Y quizá, después de todo, Marx pueda servirnos como aliado en este propósito.



[25] Sobre la noción de transmodernidad me he ocupado en otros textos. Cfr. S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto,* cit.; S. Castro-Gómez, *El tonto y los canallas,* cit. En este libro ya sugería que el problema filosófico del republicanismo moderno es su compromiso con una visión antropocéntrica del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Bauer, B., *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum,* Leipzig, Otto Wigand, 1841.

Bauer, B., *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit,* Zúrich, Verlag des literarischen Comptoirs, 1842.

Bauer, B., *Die Judenfrage,* Braunschweig, Druck und Verlag von Friedrich Otto, 1843.

Bauer, B., *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt* (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1842), Aalen, Scientia Verlag, 1967 [1842].

Bauer, B., «Der christliche Staat und unsere Zeit», en *Feldzüge der Kritik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1968 [1841].

Bauer, B., «Die Gattung und die Masse», en *Feldzüge der Kritik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1968 [1844].

Bauer, B., «Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?», en *Feldzüge der Kritik,* Fráncfort, Suhrkamp, 1968 [1844].

Bauer, B., «Brief an Karl Marx», en K. Marx y F. Engels, *Gesamtausgabe* (*MEGA* III, 1), Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlín, Dietz Verlag, 1975.

Bauer, B., «Bruno Bauer an Karl Marx», en I. Pepperle y H. Pepperle (eds.), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz,* Leipzig, Verlag Phillip Reclam, 1985 [1841].

Bauer, B., «Das Entdeckte Christentum», en E. Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift,* Aalen, Scientia Verlag, 1989 [1843].

Bauer, B., *Über die Prinzipien des Schönen. De pulchri principiis,* ed. de D. Moggach y W. Schultze, Berlín, Akademie Verlag, 1996 [1829].

Bauer, B., «Bruno Bauer an Arnold Ruge», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher* (1837), Band 2. *Der Briefwechsel um die Deutschen Jahrbücher,* Berlín, Akademie Verlag, 2010 [1841].

Bauer, E., *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat,* Berna, Druck und Verlag von Jenny, Sohn, 1844.

Cieszkowski, A. von, *Prolegomena zur Historiosophie,* introducción de R. Bubner, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1981 [1838].

Engels, F., «Die Lage Englands», en A. Ruge y K. Marx (eds.), *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1ste und 2te Lieferung), Londres, University of London, 1903 [1844].

Engels, F., «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie», en A. Ruge y K. Marx (eds.), *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1ste und 2te Lieferung), Londres, University of London, 1903 [1844].

Engels, F., *Die Lage der arbeitenden Klasse in England,* Berlín, Dietz Verlag, 1952 [1845] [ed. cast.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* Madrid, Akal, 2020].

Engels, F., «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke,* Band 21, Berlín, Dietz Verlag, 1962 [1886].

Engels, F., «Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent», en *Marx Engels Werke*, Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1843].

Engels, F., «Revolution und Konterrevolution in Deutschland», en *Marx Engels Werke,* Band 8, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1988 [1852].

Engels, F., «Feuerbach», en *Marx Engels Werke*, Band 3, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1990 [1846].

Feuerbach, L., «Brief an Hegel», en K. Grün (ed.), *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner Philosophischen Characterentwicklung,* Leipzig & Heidelberg, C.F. Winter'sche Verlagshandlung, 1874 [1828].

Feuerbach, L., «Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosopie und Menschheit», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IV, Berlín, Akademie Verlag, 1967 [1838].

Feuerbach, L., «De Ratione, una, universali, infinita», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band I, Berlín, Akademie Verlag, 1981 [1828].

Feuerbach, L., «Gedanken über Tod und Unsterblichkeit», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band I, Berlín, Akademie Verlag, 1981 [1830].

Feuerbach, L., «Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band II, Berlín, Akademie Verlag, 1981 [1833].

Feuerbach, L., «Die Philosophie des Rechts nach geschichlicher Ansicht von Friedrich Julius Stahl», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band VIII, *Kleinere Schriften I,* Berlín, Akademie Verlag, 1982 [1835].

Feuerbach, L., «Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band VIII, Berlín, Akademie Verlag, 1982 [1835].

Feuerbach, L., «Zur Kritik des Empirismus», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band VIII, Berlín, Akademie Verlag, 1982 [1838].

Feuerbach, L., «Zur Kritik der Hegelschen Philosophie», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IX, Berlín, Akademie Verlag, 1982 [1839].

Feuerbach, L., «Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der "Leo-Hegelsche Streit" beurteilt werden muß», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IX, Berlín, Akademie Verlag, 1982 [1839].

Feuerbach, L., «Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IX, Berlín, Akademie Verlag, 1982 [1843].

Feuerbach, L., «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Berlín, Akademie Verlag, 1982 [1843].

Feuerbach, L., «Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum "Wesen des Christentums"», en, *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IX, Berlín, Akademie Verlag, 1982 [1844].

Feuerbach, L., «Über das "Wesen des Christentums" in Beziehung auf den "Einzigen und sein Eigentum"», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band IX, Berlín, Akademie Verlag, 1982 [1845].

FEUERBACH, L., «Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Lebenslaufes», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band X, Berlín, Akademie Verlag, 1982 [1846].

FEUERBACH, L., «Das Wesen des Christentums», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band V, Berlín, Akademie Verlag, 1984 [1841].

FEUERBACH, L., «Vorlesungen über das Wesen der Religion», en *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band VI, Berlín, Akademie Verlag, 1984 [1851].

FEUERBACH, L., «Übergang von der Theologie zur Philosophie», en *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie,* ed. de W. Jaeschke y W. Schuffenhauer, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1996 [1841].

FEUERBACH, L., «Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung», en *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie,* ed. de W. Jaeschke y W. Schuffenhauer, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1996 [1849].

FEUERBACH, L., «Ludwig Feuerbach in Bruckberg an Arnold Ruge in Dresden», en *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, Berlín, Akademie Verlag, 2005 [1843].

FEUERBACH, L., *Escritos en torno a La esencia del cristianismo,* Madrid, Tecnos, 2007.

FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo,* trad. de J. Iglesias, Madrid, Trotta, 2009.

FEUERBACH, L., *La esencia de la religión,* Buenos Aires, Prometeo, 2009.

FEUERBACH, L., «Ludwig Feuerbach in Bruckerg an Arnold Ruge in Paris», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 3, Berlín, Akademie Verlag, 2010 [1844].

FÖRSTER, F., «Noch ein Denunziant der Hegelschen Philosophie», en M. Riedel (ed.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Band I, Fráncfort, Suhrkamp, 1975 [1839].

GANS, E., «Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre», en H. Lübbe (ed.), *Die Hegelsche Rechte,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 [1833].

GANS, E., «Erwiderung auf Schubarth», en M. Riedel (ed.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie,* Band I, Fráncfort, Suhrkamp, 1975 [1839].

GANS, E., «Über die Untersuchungsmaxime des preubischen Zivilprozesses», en N. Waszek (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991 [1832].

GANS, E., «Vorrede des Herausgebers», en N. Waszek (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991 [1833].

GANS, E., «Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie», en N. Waszek (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991.

GANS, E., «Rückblicke auf Personen und Zustände», en N. Waszek (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991 [1836].

GANS, E., «Autobiographische Notiz», en N. Waszek (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991 [1840].

GANS, E., *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel,* ed. e intro. de J. Braun, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005 [1827].

GÖRRES, J., *Die Triarier. H. Leo, Dr. P. Marheineke, Dr. K. Bruno,* Ratisbona, Verlag von G. Joseph Manz, 1838.

HALLER, K. L. von., *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands,* Erster Band, Winterthur, Steinerschen Buchhandlung, 1820.

HEINE, H., «Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland», en *Heinrich Heines Sämtliche Werke,* Siebenter Band, Leipzig, Insel Verlag, 1910 [1834].

HEINE, H., «Die romantische Schule», en *Heinrich Heines Sämtliche Werke,* Siebenter Band, Leipzig, Insel Verlag, 1910 [1834].

HEINE, H., *Ensayos,* Madrid, Akal, 2016.

HESS, M., *Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas,* Stuttgart, Hallbergersche Verlaghandlung, 1837.

HESS, M., *Die europäische Triarchie,* Leipzig, Otto Wigand, 1841.

HESS, M., *Die letzten Philosophen,* Darmastadt, Druck und Verlag von C.W. Leske, 1845.

HESS, M., «Die Tagespresse in Deutschland und Frankreich», en *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* ed. de A. Cornu y W. Mönke, Berlín, Akademie Verlag, 1961 [1842].

HESS, M., «Über eine in England bevorstehende Katastrophe», en *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* ed. de A. Cornu y W. Mönke, Berlín, Akademie Verlag, 1961 [1842].

HESS, M., «Die politischen Parteien in Deutschland», en *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* ed. de A. Cornu y W. Mönke, Berlín, Akademie Verlag, 1961 [1842].

HESS, M., «Sozialismus und Kommunismus», en *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* ed. de A. Cornu y W. Mönke, Berlín, Akademie Verlag, 1961 [1843].

HESS, M., «Philosophie der Tat», en *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* ed. de A. Cornu y W. Mönke, Berlín, Akademie Verlag, 1961 [1843].

HESS, M., «Die eine und ganze Freiheit», en *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* ed. de A. Cornu y W. Mönke, Berlín, Akademie Verlag, 1961 [1843].

HESS, M., «Über die sozialistische Bewegung in Deutschland», en *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* ed. de A. Cornu y W. Mönke, Berlín, Akademie Verlag, 1961 [1845].

HESS, M., «Über das Geldwesen», en *Ausgewählte Schriften,* ed. de H. Lademacher, Wiesbaden, Fourier Verlag, 1981 [1844].

HINRICH, H., «Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum», en *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, Jahrgang 1842, Erster Band, n.os 52-55, Berlín, W. Besser, 1842.

JACOBI, F. H., «Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn», en F. H. Jacobi, *Werke,* ed. de K. Hammacher y W. Jaeschke, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1998 [1785].

JACOBI, F. H., «Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn», 2.ª ed. ampliada, en F. H. Jacobi, *Werke,* ed. de K. Hammacher y W. Jaeschke, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1998 [1789].

KOEPPEN, K.-F., «Über Schubarths Unvereinbarkeit der Hegelschen Lehre mit dem Preußischen Staate», en M. Riedel (ed.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie,* Band I, Fráncfort, Suhrkamp, 1975 [1839].

LEO, H., *Die Hegelingen. Denuntiation der ewigen Wahrheit,* Halle, Eduard Anton, 1838.

LUTERO, M., «El siervo albedrío», en *Obras reunidas,* Tomo II, ed. de G. Tomás, Madrid, Trotta, 2019 [1525].

Marx, K., «Brief an den Vater», en *Marx Engels Werke,* Band 40, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1968 [1837].

Marx, K., «Ökonomisch-philosophische Manuskripte», en *Marx Engels Werke,* Band 40, Berlín, Karl Dietz Verlag , 1968 [1844].

Marx, K., «Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion», en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1842].

Marx, K., «Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen», en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1842].

Marx, K., «Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung», en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1842].

Marx, K., «Debatten über das Holzdiebstahlgesetz», en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1842].

Marx, K., «Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung», en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1842].

Marx, K., «Das Verbot der Leipziger Allgemeinen Zeitung», en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1843].

Marx, K., «Kritik des Hegelschen Staatsrechts», en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1843].

Marx, K., «Zur Judenfrage», en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1844].

Marx, K., «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1844].

Marx, K., «Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen"», en *Marx Engels Werke,* Band 1, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1981 [1844].

Marx, K., «La oposición liberal de Hannover», en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales,* Tomo I, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 [1842].

Marx, K., «Carta de Marx a Dagobert Oppenheim», en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales,* Tomo I, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 [1842].

Marx, K., «Carta de Marx a Ludwig Feuerbach», en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales,* Tomo I, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 [1843], pp. 679-681.

MARX, K., «Carta de Marx a Ludwig Feuerbach», en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales,* Tomo I, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 [1844], pp. 682-684.

MARX, K. y ENGELS, F., «Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik», en *Marx Engels Werke,* Band 2, Berlín, Dietz Verlag, 1990 [1845] [ed. cast.: *La sagrada familia,* Madrid, Akal, 2013].

MARX, K., «Thesen über Feuerbach», en *Marx Engels Werke,* Band 3, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1990 [1845].

MARX, K. y ENGELS, F., «Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten», en *Marx Engels Werke,* Band 3, Berlín, Karl Dietz Verlag, 1990 [1846] [ed. cast.: *La ideología alemana,* Madrid, Akal, 2014].

MARX, K., «Brief an Feuerbach», en L. Feuerbach, *Gesammelte Werke,* ed. de W. Schuffenhauser, Band XVIII, Berlín, Akademie Verlag, 1998 [1844].

MARX, K., «Brief an seinen Vater», en K. Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Kröner, 2004 [1837].

MARX, K., «Karl Marx in Trier an Arnold Ruge in Dresden», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, Berlín, Akademie Verlag, 2005 [1842].

MARX, K., «Karl Marx in Köln an Arnold Ruge in Dresden», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, Berlín, Akademie Verlag, 2005 [1843].

MARX, K., «Karl Marx in Kreuznach an Arnold Ruge in Paris», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, Berlín, Akademie Verlag, 2005 [1843].

MARX, K. y ENGELS, F., *Manifiesto del partido comunista,* trad. de J. Muñoz, Madrid, Gredos, 2012.

RUGE, A., «Plan der Deutsch-Französischen Jahrbücher», en A. Ruge y K. Marx (eds.), *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1ste und 2te Lieferung), Londres, University of London, 1903 [1844].

RUGE, A., «Arnold Ruge an seine Gattin», en *Schellings Philosophie der Offenbarung 1841/1842,* ed. e intro. de M. Frank, Fráncfort, Suhrkamp, 1977 [1843].

Ruge, A., «Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts», en I. Pepperle y H. Pepperle (eds.), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz,* Leipzig, Verlag Phillip Reclam, 1985 [1840].

Ruge, A., «Vorwort zum Jahrgang 1841 der Deutschen Jahrbücher», en I. Pepperle y H. Pepperle (eds.), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig, Verlag Phillip Reclam, 1985 [1841].

Ruge, A., «Brief an Fleischer», en I. Pepperle y H. Pepperle (eds.), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz,* Leipzig, Verlag Phillip Reclam, 1985 [1841].

Ruge, A.,.«Brief an Prutz», en I. Pepperle y H. Pepperle (eds.), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz,* Leipzig, Verlag Phillip Reclam, 1985 [1842].

Ruge, A., «Gegen Heinrich Leo bei Gelegenheit seines Sendschreibens an Joseph Görres», en A. Ruge, *Werke und Briefe,* ed. e intro. de H.-M. Sass, Band 4, Aalen, Scientia Verlag, 1988 [1838].

Ruge, A., «Gegen Leo's Hegelingen und die Evangelische Kirchenzeitung», en A. Ruge, *Werke und Briefe,* ed. e intro. de H.-M. Sass, Band 4, Aalen, Scientia Verlag, 1988 [1838].

Ruge, A., «Gründung und erster Jahrgang der hallischen Jahrbücher», en *Werke und Briefe,* Band 2, ed. e intro. de H.-M. Sass, Aalen, Scientia Verlag, 1988 [1839].

Ruge, A., «Der preußische Absolutismus und seine Entwicklung», en A. Ruge, *Werke und Briefe,* Band 4, ed. e intro. de H.-M. Sass, Aalen, Scientia Verlag, 1988 [1841].

Ruge, A., «Über das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion», en A. Ruge, *Werke und Briefe,* Band 2, ed. e intro. de H.-M. Sass, Aalen, Scientia Verlag, 1988 [1841].

Ruge, A., «Selbstkritik des Liberalismus», en A. Ruge, *Werke und Briefe,* Band 2, ed. e intro H.-M. Sass, Aalen, Scientia Verlag, 1988 [1843].

Ruge, A., «Unser System, oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit», en A. Ruge, *Werke und Briefe,* Band 8, ed. e intro. H.-M. Sass, Aalen, Scientia Verlag, 1988 [1850].

Ruge, A., «Arnold Ruge in Dresden an Karl Marx in Trier», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, Berlín, Akademie Verlag, 2005 [1842].

RUGE, A., «Arnold Ruge in Paris an Karl Marx in Kreuznach», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, Berlín, Akademie Verlag, 2005 [1843].

RUGE, A., «Arnold Ruge in Halle an Ludwig Feuerbach in Bruckberg», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 1, Berlín, Akademie Verlag, 2010 [1837], p. 7.

RUGE, A., «Arnold Ruge in Halle an Ludwig Feuerbach in Bruckberg», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 1, Berlín, Akademie Verlag, 2010 [1841], p. 676.

RUGE, A., «Arnold Ruge in Dresden an Ludwig Feuerbach in Bruckberg», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, Berlín, Akademie Verlag, 2010 [1842].

RUGE, A., «Arnold Ruge an Moritz Fleischer», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher*, Band 1, Berlín, Akademie Verlag, 2010 [1841].

RUGE, A., «Arnold Ruge an Robert E. Prutz», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, Berlín, Akademie Verlag, 2010 [1842].

RUGE, A., «Arnold Ruge an Karl Rosenkranz», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher,* Band 2, Berlín, Akademie Verlag, 2010 [1842].

SCHUBARTH, K.-E., «Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats», en M. Riedel (ed.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie,* Band I, Fráncfort, Suhrkamp, 1975 [1839].

STAHL, F. J., *Rechts und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung,* Erste Abteilung, Heidelberg, Verlag der akademischen Buchhandlung von J. C. B. Mohr, zweite Auflage, 1845.

STIRNER, M., *Der Einzige und sein Eigentum* (Ausführlich kommentierte Studienausgabe), Múnich, Verlag Karl Alber, 2016 [1845].

STRAUß, D. F., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (zweite, verbesserte Auflage), Tubinga, Verlag von C. F. Osiander, 1837.

Strauß, D. F., *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie,* Drittes Heft, Tubinga, Osiander, 1837.

Strauß, D. F., *Sechs theologisch-politische Volksreden,* Stuttgart y Tubinga, J. G. Cottas'cher Verlag, 1848.

Strauß, D. F., «Brief an Märklin», en J. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer,* Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972 [1831].

Strauß, D. F., «D. F. Strauß an E. Rapp», en I. Pepperle y H. Pepperle (eds.), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz,* Leipzig, Verlag Phillip Reclam, 1985 [1839].

Strauß, D. F., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* ed. e intro de W. Zager, Waltrop, Hartmut Spenner, 2003 [1835].

Bibliografía secundaria

Abensour, M., *Democracy against the State. Marx and the Machiavellian Moment,* Cambridge, Polity Press, 2011 [ed. cast.: *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano,* trad. de J. Riba, Madrid, Libros de la catarata, 2017].

Althusser, L., *La revolución teórica de Marx,* México, Siglo XXI, 1968.

Althusser, L., «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» en *La filosofía como arma de la revolución,* México, Siglo XXI, 1997.

Amengual, G., «Gattungswesen und Solidarität. Die Auffassung von Menschen in der Bestimmung des Gattungswesens als Begriff und Grundlegung der Solidarität», en H.-J. Braun, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer, F. Tomasoni (eds.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft,* Berlín, Akademie Verlag, 1990, 1990.

Arroyo Arrayas, L. M., *«Yo soy Lutero II». La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

Avineri, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx,* Nueva York, Cambridge University Press, 1968.

Avineri, S., «Introduction», en M. Hess, *The Holy History of Mankind and Other Writings,* trad. y ed. de S. Avineri, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

BARBALET, J., «The Development of Marx's Social and Political Theory», Tesis Doctoral, University of Adelaide, 1977.

BARNIKOL, E., *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift,* Aalen, Scientia Verlag, 1989.

BAYLE, P., *Historical and Critical Dictionary,* Indianapolis, The Library of Liberal Arts, 1965.

BAYLE, P., *Political Writings,* ed. de S. L. Jenkinson, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

BECK, L. W., *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors,* Cambridge, Harvard University Press, 1969.

BEISER, F. C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte,* Cambridge, Harvard University Press, 1987.

BEISER, F. C., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800,* Cambridge, Harvard University Press, 1992.

BEISER, F. C. *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

BERGERON, L.; FURET, F. y KOSELLECK, R., *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Siglo XXI de España, 1976.

BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit,* Fráncfort, Suhrkamp, 1997.

BOCKMÜHL, K. E., *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

BRAUN, H.-J. (ed.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft,* Berlín, Akademie Verlag, 1990.

BRAUN, H.-J. (ed.), *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung,* Zúrich, Pano Verlag, 2004.

BRAUN, J., «Einführung des Herausgebers», en E. Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel,* ed. e intro. de J. Braun, Tubinga, Mohr Siebeck, 2005.

BRAZILL, W. J., *The Young Hegelians,* New Haven / Londres, Yale University Press, 1970.

BRECKMAN, W., *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of radical Social Theory,* Nueva York, Cambridge University Press, 1999.

BROKOFF, J. y FOHRMANN, J. (eds.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert,* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2003.

BRUDNEY, D., *Marx's Attempt to Leave Philosophy,* Cambridge, Harvard University Press, 1998.

BRUMLIK, M., *Die Gnostiker: Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen,* Fráncfort, Fischer Verlag, 2016.

BUBNER, R., «Einleitung», en A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1981.

BUNZEL, W. y LAMBRECHT, L., «Group Formation and Divisions in the Young Hegelian School», en D. Moggach (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates,* Evanston, Northwestern University Press, 2011.

BUNZEL, W.; HUNDT, M. y LAMBRECHT, L., «Einführung», en W. Bunzel, M. Hundt y L. Lambrecht (eds.), *Zentrum und Peripherie. Arnold Ruges Korrespondez mit Junghegelianern in Berlin,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2006.

CALDWELL, P. C., *Love, Death, and Revolution in Central Europe. Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner,* Nueva York, Palgrave, 2009.

CARVEL, T. y BLANK, D., *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»,* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014.

CARVER, T. y BLANK, D., *Marx und Engels's «German Ideology» Manuscripts. Presentation and Analysis of the «Feuerbach chapter»*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014b.

CARVER, T., *The Life and Thought of Friedrich Engels,* Bristol, Palgrave Macmillan, 1990.

CASTRO-GÓMEZ, S., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno,* Madrid / México, Akal, 2015.

CASTRO-GÓMEZ, S., «Marx y el republicanismo plebeyo», en *Nomadas* 48, Bogotá, Universidad Central, 2017, pp. 13-32.

CASTRO-GÓMEZ, S., *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno,* Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

CHAMBERLAIN, W. B., *Heaven wasn't his Destination. The Philosophy of Ludwig Feuerbach,* Londres, Routledge, 1941.

CHAPPÉ, R., «Utopia and "sinnlich" Concrete Reality of Man: In Which Sense is Feuerbach's Anthropology Political?», en K. Schneider (ed.), *Der politische Feuerbach,* Münster, Waxmann, 2013.

COMAY, R., *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution,* Stanford, Stanford University Press, 2011.

COMNINEL, G. C., *Alienation and Emancipation in the Work of Karl Marx,* Toronto, Palgrave Macmillan, 2019.

CORNU, A. y MÖNCHE, W., «Einleitung», en M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850,* Berlín, Akademie Verlag, 1961.

CRITCHLEY, S., *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia,* Madrid, Marbot, 2010.

D'ANGELO, V., «"San Max" releído. Una defensa de Stirner contra Marx», en *Revista Internacional de Pensamiento Político* 13, 2018, pp. 235-255.

D'HONDT, J., *Hegel in his Time. Berlin, 1818-1831,* Lewiston, Broadview Press, 1988.

D'HONDT, J., *De Hegel a Marx,* Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

D'HONDT, J., *Hegel. El último filósofo que explicó la totalidad,* Buenos Aires, Tusquets, 2013.

DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1986.

DERRIDA, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional,* Madrid, Trotta, 2003.

DIDEROT, D., «Derechos naturales», en G. Torné (comp.), *Breve antología de las entradas más significativas del magno proyecto de La Enciclopedia,* Barcelona, Penguin Random House, 2017.

DUQUE, F., *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios,* Madrid, Akal, 1999.

DUSSEL, E., *Política de la liberación*, Tomo I, Madrid, Trotta, 2007.

DUSSEL, E., *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad,* México / Madrid, Akal, 2015.

ECHEVERRÍA, B., *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución,* México, Itaca, 2013.

ESPINOSA LOLAS, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?,* Madrid, Akal, 2016.

ESPÓSITO, R., *El dispositivo de la persona,* Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

ESSBACH, W., *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe,* Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1988.

FICHTE, J. G., *Los caracteres de la edad contemporánea,* trad. de J. Gaos, Salamanca, Guillermo Escolar, 2019.

FLANAGAN, C. L., «The Paradox of Feuerbach: Luther and Religious Naturalism», Dissertation submitted to the Department of Religion, Florida State University, 2009.

FÖRSTER, H., «Die “neue Philosophie” Ludwig Feuerbachs unter besonderer Berücksichtigung des Konzepts der Ich-Du-Begegnung in der Liebe», Philosophische Dissertation. Universität Bremen, 2001.

FRANK, M., *Das undendliche Mangel an Sein. Schellings Kritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik,* Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1992.

FRANK, M., *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism,* Nueva York, State University of New York Press, 2004.

FREI, B., *Im Schatten von Karl Marx. Moses Heß, hundert Jahre nach seinem Tod,* Graz, Hermann Böhlaus, 1977.

GAMBY, E., *Edgar Bauer. Junghegelianer, Publizist und Polizeiagent*, Tréveris, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1985.

GIL MARTÍNEZ, J., *El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach,* Tesis doctoral, Universitat Jaume I de Castellón, 2011.

GINZIO FERNÁNDEZ, A., «L. Feuerbach y la tradición filosófica», *Endoxa* 21, 2006, pp. 239-267.

GONZÁLEZ VARELA, N., «Karl Marx, lector anómalo de Spinoza», K. H. Marx, *Cuaderno Spinoza,* trad., estudio preliminar y notas de N. González Varela, Barcelona, Montesinos, 2012.

GÖRTEMAKER, M., *Deutschland im 19. Jahrhundert. Entwicklungslinien,* Wiesbaden, Springer Fachmedien, 1989.

GÖTZ, C., *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2008.

GROSSER, D., *Grundlagen und Struktur der Staatslehre Friedrich Julius Stahls,* Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 1963.

HERDER, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* Buenos Aires, Losada, 1959.

HEGEL, G. W. F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho,* trad. de E. Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* prólogo a la 2.ª ed., trad. de R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 2008.

HEGEL, G. W. F., *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho,* trad. de M.ª C. Paredes, Madrid, Gredos, 2010.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones de la filosofía de la historia,* trad. de J. M.ª Quintana Cabanas, Madrid, Gredos, 2010.

HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* Vol. I, Fráncfort, Suhrkamp, 2014.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* trad. de W. Roces, Vol. III., México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

HEGEL, G. W. F., *Filosofía de la religión,* ed. y trad. de R. Ferrara, Madrid, Trotta, 2018.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu,* ed. bilingüe de A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2018.

HEINRICH, D., «Karl Marx als Schüler Hegels», en *Hegel im Kontext,* Fráncfort, Suhrkamp, 1971.

HABERMAS, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie,* Band 2, Vernünftige Freiheit, Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Fráncfort, Suhrkamp, 2019.

HILMANN, G., *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel,* Fráncfort, Europäische Verlag, 1966.

HIRSCH, H, *Marx und Moses. Karl Marx zur «Judenfrage» und zu Juden,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1980.

HODGSON, P. C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion,* Nueva York, Oxford University Press, 2005.

HOFFHEIMER, M. H., *Eduard Gans and the Hegelian Philosophy of Law,* Dortrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.

HOLLANDER, S., *Friedrich Engels and Marxian Political Economy,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

HOOK, S., *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx,* Nueva York, Humanities Press, 1994.

HUNDT, M., «Der Junghegelianismus im Spiegel der Briefe», en M. Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837-1844),* Berlín, Akademie Verlag, 2010.

HUNDT, M., (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837-1844),* Berlín, Akademie Verlag, 2010.

HUNDT, M., «War Bruno Bauer ein Junghegelianer?», en K.-M. Kodalle y T. Reitz (eds.), *Bruno Bauer. Ein «partisan des Weltgeistes»?,* Wurzburgo, Verlag Königshausen & Neumann, 2010.

Hunt, T., *Marx's General. The Revolutionary Life of Friedrich Engels,* Nueva York, Metropolitan Books, 2009 [ed. cast.: *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engles*, Barcelona, Anagrama, 2011].

Ilting, K.-H., «Die Rechtsphilosophie von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie», en G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831,* ed. de K.-H. Ilting, Erster Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 1973.

Israel, J. I., *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750,* México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Jaeschke, W. (ed.), *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820-1854),* Hamburgp, Felix Meiner Verlag, 1994.

Jaeschke, W. (ed.), *Hegel-Handbuch. Leben, Werk, Schule,* Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, 2010.

Jaeschke, W. y Schuffenhauer, W., «Einleitung der Herausgeber», en L. Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1996.

Jeske, M., «Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit», en K. Schneider (ed.), *Der politische Feuerbach,* Münster, Waxmann, 2013.

Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Kanda, J., *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Philosophie. Studien zum radikalen Hegelianismus im Vormärz,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2003.

Kant, I., *El conflicto de las facultades,* trad. de R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2003.

Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval,* Madrid, Akal, 2012.

Kast, B., «Nachwort des Herausgebers», en M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* Múnich, Verlag Karl Alber, 2016.

Kast, B., *Marx Stirners Destruktion der spekulativen Philosophie. Das Radikal des Eigners und die Auflösung der Abstrakta Mensch und Menschheit,* Múnich, Verlag Karl Alber, 2016.

Kegel, M., *Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums,* Leipzig, Verlag von Quelle & Meyer, 1908.

KEINEMANN, F., *Das kölner Ereignis und die kölner Wirren (1837-1941),* Münster, Historische Kommission für Westfalen, 2015.

KIRCHER, H., «Heinrich Heine und das Judentum», Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1973.

KODALLE, K.-M. y REITZ, T. (eds.), *Bruno Bauer (1809-1882). Ein «Partisan des Weltgeistes»?,* Wurzburgo, Verlag Königshausen & Neumann, 2010.

KOSELLECK, R., *Kritik und Krise,* Fráncfort, Suhrkamp, 1973.

KOSELLECK, R., «Das 19. Jahrhundert – eine Übergangszeit», en *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten,* Fráncfort, Suhrkamp, 2010.

KOSELLECK, R., «Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de "crisis"», en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social,* Madrid, Trotta, 2012.

KUNZ, J., «Die Entwicklung des Junghegelianers Bruno Bauer. Sein Übergang vom spekulativen Theologen zum dezidierten Atheisten und revolutionär-demokratisch orientierten politischen Oppositionellen (1834- 1840/41)», Dissertation zur Promotion an der Karl-Marx-Universität, Leipzig, 1983.

KUUR SORENSEN, M., *Young Hegelians Before and After 1848. When Theory Meets Reality*, Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2011.

LADEMACHER, H., *Moses Heß in seiner Zeit,* Bonn, Ludwig Röhrscheid Verlag, 1977.

LADEMACHER, H., «Einleitung. Apostel und Philosoph», en M. Hess, *Ausgewählte Schriften,* ed. e intro. de H. Lademacher, Wiesbaden, Fourier Verlag, 1981.

LAMBRECHT, L. (ed.), *Umstürzende Gedanken. Radikale Theorie im Vorfeld der 1848er Revolution,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2013.

LAMBRECHT, L. y TIETZ, E. (ed.), *Arnold Ruge (1802-1880). Beiträge zum 200. Geburstag,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2002.

LANDAU, P., «Bruno Bauer und die Frauenrechte», en K.-M. Kodalle y T. Reitz (eds.), *Bruno Bauer. Ein «partisan des Weltgeistes»?,* Wurzburgo, Verlag Königshausen & Neumann, 2010.

LEHMKÜHLER, K., «Offenbarung und Heilige Schrift bei Bruno Bauer», en K.-M. Kodalle y T. Reitz (ed.), *Bruno Bauer. Ein «Partisan des Weltgeistes»?,* Wurzburgo, Königshausen & Neumann, pp. 47-62, 2010.

Leopold, D., «A Solitary Life», en S. Newman (ed.), *Max Stirner,* Londres, Palgrave Macmillan, 2011.

Leopold, D., *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana,* Madrid, Akal, 2012.

Liebich, A., *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Londres, D. Reidel Publisching Company, 1979.

Liedman, S.-E., *Karl Marx. Una biografía,* Madrid, Akal, 2020.

Lord, B., *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze,* Londres, Palgrave Macmillan, 2011.

Löwith, K., «Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer», en *Die hegelsche Linke,* Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.

Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Verlag Kohlhammer, 1990.

Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo xix,* Buenos Aires, Katz, 2008.

Lübbe, H. (ed.), *Die Hegelsche Rechte. Texte,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962.

Lübbe, H., *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte,* Basel / Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1963.

Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* trad. de M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo 1970.

MacGrath, A. E., *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough,* West Sussex, Wiley-Blackwell, 2011.

Mackay, J. H., *Max Stirner. His Life and his Work,* Concord, Peremptory Publications, 2005.

Mah, H., *The End of Philosophy, the Origins of «Ideology». Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians,* Berkeley, University of California Press, 1987.

Marcuse, H., *Razón y revolución,* Barcelona, Altaya, 1994.

Mayer, G., *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie,* ed. de H.-U. Wehler, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1969.

McLellan, D., *The Young Hegelians and Karl Marx,* Londres, The MacMillian Press, 1969.

Mészáros, I., *A teoria da alienação em Marx,* São Paulo, Boitempo, 2006.

Moggach, D. (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School,* Nueva York, Cambridge University Press, 2006.

MOGGACH, D (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates,* Evanston, Northwestern University Press, 2011.

MOGGACH, D. y STEDMAN JONES, G. (eds.), *The 1848 Revolutions and European Political Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

MOGGACH, D. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer,* Nueva York, Cambridge University Press, 2003.

MOHSENI, A., «Gott geizt nicht. Bemerkungen zur Religionsphilosophie von D. F. Strauß», en M. Quante y A. Mohseni (ed.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz,* Paderborn, Wilhelm Fink, 2015.

MONAL, I., «Gattungswesen», en *Historisch-kritisches Wörtebuch des Marxismus,* Band 4, Hamburgo, Argument-Verlag, 1999.

MONOT, J.-C., *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg,* Buenos Aires, Amorrortu, 2015.

MORTON, T., *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2019.

MÜNZ, T., «Spinoza, Feuerbach und die Würde der Natur», en H. J. Braun (ed.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft,* Berlín, Akademie Verlag, 1990.

NEWMAN, S., «Stirner's Ethics of Voluntary Inservitude», en S. Newman (ed.), *Max Stirner,* Londres, Palgrave Macmillan, 2011.

NEWMAN, S., *Political Theology. A Critical Introduction,* Cambridge, Polity Press, 2019.

NIREMBERG, D., *Anti-judaism. The Western Tradition,* Nueva York, Norton & Company, 2014.

NOCERA, P., «De la idea a la acción. Aproximaciones para una reconstrucción de la influencia de los *Prolegómenos a la historiografía* de August von Cieszkowski en el neohegelianismo», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 13 (2006).

PALTI, E. J., *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.

PARK, P. K. J., *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830,* Nueva York, State University of New York, 2013.

PEPPERLE, I. y PEPPERLE, H. (eds.), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz,* Leipzig, Verlag Phillip Reclam, 1985.

Prior Olmos, Á., *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Quante, M. y Mohseni, A. (eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz,* Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2015.

Quesada Rodríguez, F. «Martín Lutero: ¿precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* LVII 149 (2018).

Raschke, C. A., *Force of God. Political Theology and the Crisis of Liberal Democracy,* Nueva York, Columbia University Press, 2015.

Rawidowicz, S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal,* Berlín, Walter de Gruyter, 1964.

Reinalter, H., «Arnold Ruge», en L. Lambrecht y K.-E. Tietz (eds.), *Arnold Ruge (1802-1880). Beiträge zum 200. Geburtstag,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2002.

Reinalter, H., «Die Aufklärung bei den Junghegelianern», en H. Reinalter (ed.), *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2010.

Reitemeyer, U., *Philosophie der Leiblichkeit,* Fráncfort, Suhrkamp, 1988.

Reitemeyer, U., «Apotheose der Sinnlichkeit?», en H. J. Braun (ed.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft,* Berlín, Akademie Verlag, 1990.

Reitenmeyer, U., *Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule,* Münster, Waxmann, 2007.

Rex, W., *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1965.

Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution,* Fráncfort, Suhrkamp, 1965.

Rivera García, A., *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo,* Córdoba, Almuzara, 2007.

Rivera García, A., «Blumenberg y el debate sobre la secularización», *Eikasia. Revista de Filosofía* 244 (2012).

Rosen, Z., *Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1977.

Rosen, Z., *Moses Hess und Karl Marx. Ein Beitrag zur Entstehung der Marxschen Theorie,* Hamburgo, Hans Christians Verlag, 1983.

SAAR, H.-M., «Feuerbach staat Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach"», *International Review of Social History* 12, Issue 1 (1967).

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *El joven Marx: los Manuscritos de 1844,* México, Itaca, 2003.

SÁNCHEZ, H. del E., «La religión secreta de los alemanes: panteísmo y revolución en la Alemania decimonónica (1831-1848). Primera parte», *Araucaria. Revista Iberoamericana de filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 22, n.º 43 (2020).

SANDBERGER, J., *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

SCHAEFFER, J.-M., *El fin de la excepción humana,* Barcelona, Marbot, 2009.

SCHELIHA, A. von, «Der Entzug von Bruno Bauers *Venia Docendi* und die Argumente der Gutachtenden theologischen Fakultäten», en K.-M. Kodalle y T. Reitz (eds.), *Bruno Bauer. Ein «Partisan des Weltgeistes»?,* Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 2010.

SCHMIDT, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada,* Madrid, Taurus, 1975.

SCHMITT, C., *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios,* trad. de R. Agapito, Madrid, Alianza, 1991 [reed.: 2014].

SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlín, Duncker & Humblot, 2015.

SCHNEIDER, K. (ed.), *Der politische Feuerbach,* Münster, Waxmann Verlag, 2015.

SCHUFFENHAUER, W., *Feuerbach und der Junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung,* Berlín, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1972.

SCHWEIKARD, D., «Die Erkennbarkeit der Zukunft. Zu einem grundlegenden Postulat der Geschichtsphilosophie August von Cieszkowskis», en M. Quante y A. Mohseni (eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz,* Paderborn, Wilhelm Fink, 2015.

SCOTT, P. y CAVANAUGH, W. T. (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology,* Malden, Blackwell Publishing, 2004.

SEIDEL-HÖPPNER, W., *Wilhelm Weitling (1808-1871). Eine politische Biographie,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2014.

SIEP, L., «Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*», en L. Siep (ed.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Berlín, Akademie Verlag, 1997.

SOLÉ, M.ª J., *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito,* Córdoba, Brujas, 2011.

SOLÉ, M.ª J., «Estudio Preliminar. La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias», en *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo Libros, 2013.

SPERBER, J., *Karl Marx. Una vida decimonónica,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013.

SPINOZA, B., *Tratado teológico-político,* trad. de E. Reus, Madrid, Gredos, 2011.

STEDMAN JONES, G., «Introduction to Karl Marx and Friedrich Engels», en K. Marx y F. Engels, *The Communist Manifesto,* Londres, Penguin Books, 2002.

STEDMAN JONES, G., *Karl Marx. Ilusión y grandeza,* Madrid, Taurus, 2018.

STEWARD, J., «Hegel's Philosophy of Religion and the Question of "Right" and "Left" Hegelianism», en D. Moggach (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates,* Evanston, Northwestern University Press, 2011.

STÜCKE, H., *Philosophie der Tat. Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei den Junghegelianer und den Wahren Sozialisten,* Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1963.

TAMURA, I., *Die Aufhebung des modernen Staates. Die politische Philosophie des jungen Edgar Bauer im deutschen Vormärz,* Berlín, Logos Verlag, 2005.

TAUBES, J. (ed.), *Gnosis und Politik, Religionstheorie und Politische Theologie,* Múnich, Fink Verlag, 1984.

THOMSON, E., *The Discovery of the Materialist Conception of History in the Writings of the Young Karl Marx,* Lampenter, The Edwin Meller Press, 2004.

TOEWS, J. E., *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism (1805-1841),* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

TOMASONI, F., *Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werkes,* Münster, Waxmann, 2015.

TOMBA, M., *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des politischen im nachhegelschen Denken,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 2005.

Überwegs, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 1. Teil: Die Deutsche Philosophie des xix Jahrhunderts und der Gegenwart, Tubinga, 1951.

Villacañas Berlanga, J. L., *Res publica. Los fundamentos normativos de la política,* Madrid, Akal, 1999.

Villacañas Berlanga, J. L., *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes,* Madrid, Trotta, 2016.

Voegelin, E., *Science, Politics and Gnosticism. Two Essays,* Washington, Regnery Publishing, 1997.

Walter, S., *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruges. Eine Studie zur Geschichte der Demokratie in Deutschland,* Düsseldorf, Droste Verlag, 1995.

Wartofsky, M. W., *Feuerbach,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Waser, R., *Autonomie des Selbstbewusstseins. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843),* Tubinga, Francke Verlag, 1994.

Waszek, N. (ed.), *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer,* Fráncfort, Peter Lang Verlag, 1991.

Waszek, N., «Hegelianism and the Theory of Political Opossition», en D. Moggach (ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian Debates,* Evanston, Northwestern University Press, 2011.

Waszek, N., «War Eduard Gans (1797-1839) der erste Links- oder Junghegelianer?», en M. Quante y A. Mohseni (eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz,* Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 2015.

Waszek, N., «David Friedrich Strauß in 1848. An Analysis of his Theologico-political Speeches», en D. Moggach y G. Stedman Jones (eds.), *The 1848 Revolutions and European Political Thought,* Nueva York, Cambridge University Press, 2018.

Weiß, V., *Moses Hess. Rheinischer Jude, Revolutionär, früher Zionist,* Colonia, Greven Verlag, 2015.

Wheen, F., *Karl Marx,* Barcelona, Penguin Random House, 2015.

Zecher, R., *Wahrer Mensch und heile Welt. Untersuchungen zur Bestimmung des Menschen und zum Heilsbegriff bei Ludwig Feuerbach,* Mainz, M & P. Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1993.

SANTIAGO CASTRO-GOMEZ

SANTIAGO CASTRO-GOMEZ

SIGLO XXI
ESPAÑA